Weiming Translation Library 未名译库

基督教文化译丛

[美] 奥尔森 (Roger Olson) 著

北京大学出版社

基督教神学思想史

The Story of Christian Theology



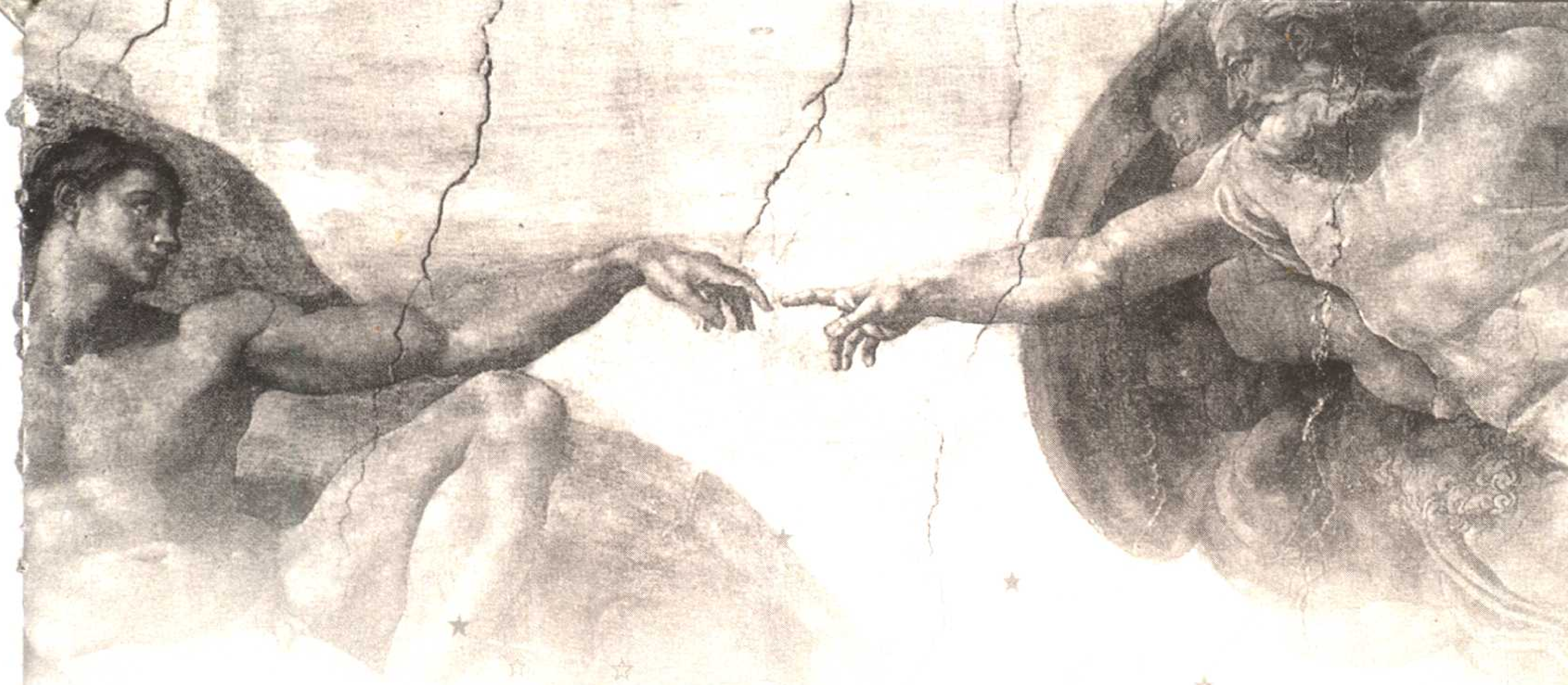
奥尔森以讲述故事的方式，将两千年的基督教神学思想史生动地呈现在读者的面前，在神学思想史领域立下了一块丰碑。神学思想史在奥尔森的笔下不是艰深晦涩的概念演变，而是在神圣照管之下充满曲折的救恩故事。

《基督教神学思想史》出版后不久便获得了《今日基督教》杂志“2000年度好书奖”、2000年美国基督教出版联合会“神学类好书金牌奖”和《基督教历史》杂志“基督教历史类好书奖”。





ISBN 7-301-06318-0/C · 0236 定价: 42.00元

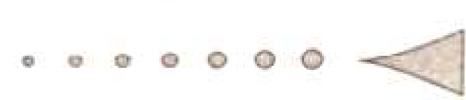




基督教神学思想史

The Story of Christian Theology









著作权合同登记　图字：01－2003－2656
图书在版编目（CIP）数据

基督教神学思想史/[美]奥尔森著；吴瑞诚、徐成德译. —北京：北京大学出版社，2003.8
（未名译库·基督教文化译丛）
ISBN 7-301-06318-0

Ⅰ. 基…　Ⅱ. ①奥…②吴…③徐…　Ⅲ. 基督教－神学－思想史　Ⅳ. B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2003）第 040432 号

书　　　名：基督教神学思想史
著作责任者：[美]奥尔森　著
吴瑞诚　徐成德　译
责 任 编 辑：游冠辉
标 准 书 号：ISBN 7-301-06318-0/C·0236
出　版　者：北京大学出版社
地　　　址：北京市海淀区中关村北京大学校内　100871
网　　　址：http://cbs.pku.edu.cn
电　　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62765014
电 子 信 箱：zpup@pup.pku.edu.cn
排　版　者：兴盛达打字服务社　82715400
印　刷　者：北京大学印刷厂
发　行　者：北京大学出版社
经　销　者：新华书店
890 毫米×1240 毫米　A5 开本　23.125 印张　665 千字
2003 年 8 月第 1 版　2003 年 8 月第 1 次印刷
定　　　价：42.00 元

基督教文化译丛

- ● 基督教概论（已出）
  An Introduction to Christianity
- ● 基督教神学思想史（已出）
  The Story of Christian Theology
- ○ 基督教会史
  Church History in Plain Language
- ○ 基督教文学经典选读
  Christian Literature: An Anthology
- ○ 基督教对文明的影响
  Under the Influence
- ○ 约瑟夫著作精选
  Josephus:The Essential Works
- ○ 犹西比乌早期教会史
  Eusebius :The Church History
- ○ 基督教与西方思想（卷一）
  Christianity and Western Thought Vol.1
- ○ 基督教与西方思想（卷二）
  Christianity and Western Thought Vol.2
- ○ 圣经的历史
  The Bible:A History
- ○ 旧约概论
  Introducing the Old Testament
- ○ 新约概论
  Introducing the New Testament



丛书策划：游冠辉
孙 毅
责任编辑：游冠辉
封面设计：钟 嵘

作者简介

奥尔森(Roger Olson) 现为美国得克萨斯州贝勒大学(Baylor University)神学教授，《基督教学者评论》(*Christian Scholar's Review*) 编辑。

著有*Who Needs Theology? An Invitation to the Study of God*, *20th-Century Theology:God & the World in a Transitional Age*, *the Mosaic of Christian Beliefs* 和*The Trinity*。



基督教文化译丛

〔美〕奥尔森 (Roger Olson) 著

北京大学出版社

末名译库·基督教文化译丛

基督教神学思想史

[美] 奥尔森 著

吴瑞诚 徐成德 译

周学信 校订

北京大学出版社

北 京

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出"开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译"。1902年1月，光绪发出上谕，将成立于1862年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年4月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，"推荐精通西文，中学尤有根底"的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的"汉译世界名著丛书"及"万有文库"中的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等

老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立100周年之际，我社决定推出大型丛书"未名译库"(Weiming Translation Library)。"译库"为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有"经济伦理学译丛"、"新叙事理论译丛"、"心理学译丛"、"基督教文化译丛"等等。"未名译库"为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大"包容百川"的宽广胸襟。本丛书取名为"未名译库"，旨在继承北大五四以来"兼容并包"的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使"未名译库"真正能成为一座新世纪的"学术文化图书馆"。

《未名译库》编委会

2002年3月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有近两千年的历史。在这近两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。

然而，基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元 635 年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19 世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在 20 世纪的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，人们对基督教的认识也发生了改变。从 20 世纪 80 年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近年来，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍《圣经》是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍《圣经》、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信，这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉　孙　毅

2003 年 7 月于北京

序　言

世人都遵循塑造他们身份的故事而行事为人。我们当中自称为基督徒的人，则受到基督教故事的陶冶。然而，基督教故事包含的内容，远远超过纯粹圣经的叙事。对于大多数基督徒来说，圣经叙事，以及传达圣经叙事的个别故事、诗篇、信件与其他文学作品，都具有某种至高无上的地位。我们的元叙事(metanarrative，对于圣经叙事的研究)就是，上帝在创造与救赎中与他百姓同行的主导故事。基督徒就是这种人，他们在这个故事里找到他们所认同的，并且要活出这故事所表达的真实异象。不幸的是，太多基督徒对于上帝在圣经结束后作在他百姓——也就是教会的后续工作，几乎完全一无所知。本书的目的就是想要弥补基督徒对于这个故事的认知落差。这个落差开始于新约末尾及使徒生平与事工的结束时期，延续到现代的基督教。在这二千年中，上帝如何引导他的百姓认识真理呢？信仰寻求对上帝的理解——这就是神学。

信仰寻求理解：二千年来，基督徒一直为这个任务努力奋斗，想要完成这个任务。许多现代基督徒对于在教会历史里发掘真理的叙事几乎完全无知，即使他们身为耶稣基督信徒的个人故事，深受这个叙事的影响。我们的情况就像不知道自己家世，亦即自己家族渊源或者身份的人，而且情况只怕比这更严重。我们比较像想要作个好公民，但对于国家的历史，包括创建、战争、英雄、原则与领袖的认识很少，或是完全一无所知。

作为活出基督生命的基督徒与作为国家的良好公民很相似。这需要了解在各种不同的文化与时代中决定跟从基督并作他门徒之人的故事。我希望本书，借着满足读者对于这个故事——基督教信仰的故事——的部分需要，可以对于他们的门徒身份与自我认知有所帮助。我也希望，并且祷告，这本书能够坚固耶稣基督的普世教会，普世教会亟需恢复一种归属感，就是归属于千百年来上帝在他百姓

身上工作这伟大的故事。

本书的观念是从我在伯特利神学院(明尼苏达州圣保罗市)教了十五年"教父与改教者:基督教神学故事"的课程蜕变出来。我看过许多关于基督教思想的优良书籍,但是其中并没有完全适合我以及我学生的著作。我们只好就着所能找到的凑合着用,但总觉得另有一些别的需要。我跟朋友、同事,以及当时 IVP 出版社的资深编辑克莱帕(Rodney Clapp)谈过之后,这本书的整体概念与大纲就发展出来,最后终于实现。

本书的篇章,大部分是根据我多次上课的内容,但在 1997 年秋天,伯特利神学院董事慷慨让我休假之前,以及休假期间,我把许多研究成果加在上面。我要感谢我的朋友与合著者,葛伦斯(Stanley J. Grenz),在我酝酿本书与开始写作时给我的鼓励与建议。我也要衷心感谢编辑克莱帕,当我开始写作时,给我很大的自由、支持与建议。伯特利学院校友会提供一大笔赠款,购买整套的教父著作,对于我的研究与前几章的写作重要无比。我非常感谢校友会的支持,我的爱妻 Becky 与爱女 Amanda 和 Sonja 给我的爱心与谅解,在整整好几个月当中,我几乎完全关锁在家里办公桌的文字处理器上,埋头苦干。她们在我需要的时候给我空间,又在我需要的时候鼓励我继续努力。

最重要的是要感谢,在德州休斯敦 Rice University 博士班的指导教授与宗教研究系主任尼尔森博士(Niels C. Nielsen),甚至在我毕业,与他退休后,他仍旧是我的老师、典范与朋友。我看他就像父亲一样,毫无疑问,他是我一生中最亲爱、最重要的人,我在身为基督教学者方面,有良好与正面的成就,大部分都要归功于他。

目　　录

第二部分　换场　3世纪神学的张力与转变

第三部分　转折　三位一体之争

第四部分　插曲　基督位格之争

第五部分　分裂　东正教与天主教一分为二

第六部分　换景　经院哲学带来神学的春天

第七部分 转捩 西方教会的宗教改革与分裂

第八部分　换装　新教神学的多元化

第九部分　变奏　自由派与保守派对现代性的回应

引　言

讲述基督教神学的故事

尽管许多现代读者认为，读历史简直味同嚼蜡，但是故事永远都深受读者的青睐。然而历史却是由故事构成的。就这个意义来说，故事当然不是指杜撰的小说或者寓言，而是指“叙事”。所以，讲述历史就是述说故事，也就是述说（但愿尽可能做到准确无误）塑造文化、宗教与国家之人的叙事，包括他们的事件、运动、观念与生活。

基督教的神学历史，当然可以而且也应该当作故事来述说，因为其中充满复杂的情节、感人的事件、有趣的人物，以及令人拍案惊奇的观念。所以，本书抱有一个志向，就是要把神学的故事说得精彩绝伦，让每个次要情节都发挥得恰到好处。

有一条脉络贯穿整个基督教神学的故事，把许多故事串联起来，成为基督教思想发展的单一大叙事。这个脉络就是，所有基督教神学家（无论是专业或业余的神学家）对于救恩的共同关怀：神赦免与更新有罪人类的救赎行动。当然，这个故事从头到尾，都会有其他的关注粉墨登场，但是认识并正确地解释救恩，似乎是构成其他关注的基础。有一位现代的神学史家观察得很正确：“对于一位神学家，救恩论（救恩的教义）通常是他打造其他教义的基础。”[1] 因此，基督教神学故事就是基督徒反思救恩的故事。这个故事当然也包括对于神与神的自我启示、耶稣基督的位格，以及其他许多与救恩相关信念的省思。但是基本上，这一切都与救恩有关：救恩是什么、如何发生，以及在发生的过程中，神与人扮演什么角色。

在基督教教义发展的形成与改革阶段，这个救恩关怀更是显而易见。大约在公元 300 至 500 年之间，人们就神、耶稣基督、罪与恩典等基督教信念展开激烈的论辩，这些论辩占据了早期教父的所有

注意力，主要都是为了捍卫与保护救恩的福音。在16世纪发生的基督教国度与神学之分裂，以及促使欧洲新教与罗马天主教改革的因素，主要也是因为对于福音具有不同的诠释。在其他的时期，当教会领袖与神学家争辩其他问题，并绞尽脑汁寻找答案之际，救恩的课题，例如：救恩所牵涉的范围，以及最好如何保卫与保护救恩等等，则隐匿在背景之中。然而，即使在这些时候，我们也可以察觉救恩关怀的回声，透过神学的思考与辩论反复地来回激荡。然而，若把每位神学家与神学故事的纪元事件，都硬性贴上"关怀救恩"这个主题，并不是很恰当；所以，在有些时候，这个主题在叙事中是非常凸显的特色，但在其他的时候则几乎消失于无形。

但是神学呢？正如对于历史，许多现代读者都受到制约，认为神学也是枯燥、乏味、不切实际的学术，并且与一般日常生活，甚至与基督徒生活都风马牛不相及。葛伦斯(Stanley J. Grenz)与我合著的一本书中，曾经想要矫正这个错误的印象。只要基督徒(或者任何人)想要以有条有理与智慧的方式思想神，那么，神学是无可避免的。神学不仅是必然与普遍的，也是可贵与必要的。若是对于救恩福音的意义(就是构成神学的要素)没有正式的思考，福音很快就会让位给纯粹的民间宗教，会失落所有的真理信念，以及对教会与社会的影响力。我建议，不相信神学之重要与价值的读者们，阅读拙著 *Who Needs Theology? An Invitation to the Study of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996)。

我们可以找到许多为各种层次读者而写的基督教神学与思想史，基督教历史也多得无法胜数，坊间到处都买得到。本书当然不是要取代任何既有的著作，只是想要对这个著作系列提供一点新贡献。本书也不会自诩具有任何独到之处，我只是想说，在针对这些主题所写的著作中，很少是对于基督教神学的历史与发展所知不多的一般基督徒大众(也就是以前与基督教神学的历史、发展从未接触的人)可以轻易上手的。这本书的目标对象就是在这方面未受过启蒙教育的学生，以及有意要在历史神学上"再充电"的教师。此外，这本书也不会冒充具有学术研究的味道，亦即根据原创性研究出崭新的见解，或提出学术辩论的提议。这本书乃是对于基督教历史神学最精彩部

分的中肯调查研究，写给以前对于这个引人入胜的故事连最粗浅的一点认知也付之阙如的读者。

那么，我希望本书竭尽一本历史神学著作所能做到的地步，尽量使读者觉得平易近人。本书尽量少用神学的专用语汇，而且在无法避免的情形下，所有的专有名词都会在它出现的上下文中，加上清楚明白的定义。虽然主题的素材是观念（信念、教义、理论），本书却想要使观念与具体事件、真实人物结合起来，并且把这个观念有何重要性、如何发展出来，尽可能解释得透彻明白。这常常是因为对于何为正确的基督教信念与属灵观，有争论与冲突。从来都没有任何基督教教义是无中生有、凭空发展出来的。每个信念，无论是公认为"正统的"（在神学上是正确的），或者"异端的"（在神学上是错误的），都是因为有一个挑战造成的。这个挑战可能是，在一个宣称是基督教的信息里面对于福音的扭曲，或者是违反圣经或者抵触基督教真正信仰的流行信念或灵修方式。此外，也可能是非基督教的哲学或文化信念，促使基督教思想家加以回应，从基督教资源中提出比较优良的替代方案。

无论如何，基督教神学故事，并不是住在象牙塔里的专业思想家幻想出来，用以折磨单纯基督徒的隐晦与思辩的教义。我并不是否认，在基督教历史上有时会发生这种情形，但是我想要证明，与流行观念正相反，每个主要的基督教信念，都是起源于迫切与实际的原因。即使好像："在一个针尖上可以有多少个天使一起跳舞？"这样一个似乎很无聊费解的问题，基督教思想家的辩论，并不只是用来打发时间，或要表现他们何等博学多才而已。这个问题的目的是，要探索非人类的（例如天使的）灵性存在的本质，来驳斥他们是占有空间的物质存在之观念。基督教神学故事有一个著名的（或声名狼藉的）传奇说，正当回教入侵者打破君士坦丁堡（拜占廷）的城门，完全摧毁一度很强大的基督教帝国时，东正教传统的主教与神学家在君士坦丁堡大教堂里面，正在为这个问题争辩得面红耳赤。无论事实真相如何，都与我的重点没有关系，因为我的重点全然在于：所有辩论过的问题、发展出来的信念，都是其来有自，绝对不会无缘无故产生的。

不可否认，有些神学的辩论与发展，比其他的神学具有更名正言

顺的理由，但是读者们请勿因为本故事里的某一观念，乍看似乎有点思辩性或不实际，就认为这观念是无中生有的。本书所叙述的多数故事，都是由张力、冲突和争论等构成，但故事后面的背景是似乎很思辩性的观念，诸如：神性的三位一体（三位一体教义）、基督本质（人性与神性）的合一。甚至在圣经里，信念也不是讲述得很清楚明白。而且，当早期教会（4世纪和5世纪）的主要思想家，在发展这些信念的时候，基督教圣经正典也正在鉴定与成形的过程中。[2]

为什么如此专门，但又重要无比的基督教教义，会发展出来呢？当然并不是因为基督教早期的主教与其他领袖无所事事。这个理由完全是：会彻底破坏福音的、对于神与耶稣基督的观念，很快地窜升起来成为热门的话题，如果得到广泛的接受，它们就会形成与众使徒所教导并传给初代教会不同的"另类福音"与不同的宗教。几乎每个情形都是因为有人认为福音面临危险，因而把教义提出来、发展出来。

今日，我们已有三位一体与耶稣基督神人二性的教义，并且大多数各自为政的基督教教派，也没有经过多少争论就接受这些教义。事实上，许多教会即使对这些教义所知不多，也把它们视为理所当然。然而，在早期教会中冒出来、促使教会发展这些教义的大多数错误观念，在今日仍然健在并且很活跃，有时就在正式承认三位一体与耶稣基督神人二性的教派里面，有时在所谓的异端里面，以及在基督教边缘的自由派与自由思想家之中。教会若认识这些与其他重要的基督教信念，如何、为何发展出来，并且如此精确地定义出来，就可以帮助教会避免现在的疏忽，与最终沉沦的可能性。

读者若知道本书的几个基本假定，对于阅读本书会很有帮助。首先，我假定，信念很重要。提出这个假定的原因，现在应该已经很清楚了，我们所相信的东西，会影响到我们生活的方式。若是对于教义完全一无所知，一个人不可能成为活力十足、充满动力与忠心事奉的门徒。这种情形，不但以前从来都没有，将来也绝对不会出现。若是完全不认识神的本性与旨意，任何人都不可能忠心服事神。

教义在基督教历史上多数时期的重要性，比起它们对于现代基督徒的重要性要大得多。我们若要阅读与认识基督教神学故事，事

先需要具有一个认知，就是：以前历世历代为了教义问题奋不顾身的基督徒，真的很在意他们对于神的认识是正确的。这不但对于主教与专业神学家是真的，甚至对众教会的普通平信徒也是如此。

4 世纪伟大的卡帕多西亚(Cappadocian)教父，尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)抱怨过，他在君士坦丁堡(罗马帝国的新首都)无论走到哪里，或者做什么事，都有商人缠着他，要跟他辩论三位一体的教义。在他具深远影响力的三位一体著作《论圣子与圣灵的神性》(*On the Deity of the Son and of the Holy Spirit*)中，格列高利写道："如果你要换零钱，就有人会像哲学家一样，对你发表基督受生或非受生的观念。如果你询问面包的价钱，就有人会告诉你说：'父比较大，子比较小。'如果你问：'可以洗澡了吗？'有人可能会回答说：'子是从无中创造出来的。'"[3]

尼撒的格列高利当然不是抱怨连普通基督徒都卷入神学辩论之中。如果他的话具有任何埋怨的色彩，那就是当时大多数的平信徒似乎都站在反对他的立场，就是否认神的儿子耶稣与神完全平等的异端，即阿里乌主义者(Arian)与半阿里乌主义者。与这个争论前后的许多教义争论一样，平信徒与专业的教会领袖和神学家，常常热情地参与讨论何为正确的基督教信念。信念在那时很重要，现在应该也是如此。

第二个假定是，有时候，我们对于信念却小题大作。很少人不同意这点！在整个基督教神学的二千年历史之中，具有许多完全没有必要的、对于芝麻大小之教义问题的辩论、冲突，甚至导致死亡事件。我绝对不是在诋毁 16 世纪新教的改教者以及他们伟大的改革工作，但我仍要表示，他们不能合一的主要原因在于，他们对于基督在圣餐时临在的诠释具有歧见；这是个令人很愤慨的事件，并且在新教神学史上也是一个很大的污点。当然，路德、茨温利(Ulrich Zwingli)、加尔文与其他改教者，对于其他事物也有歧见，但是上述教义问题，似乎是造成新教分裂、无法合一的最重要原因。并且，无论如何也没有理由可以把被定为异端的人焚烧、溺毙或砍头。

有时候，我们确实把教义与神学的正确性看得太重要。但是，现在钟摆其实已经荡到另一个极端，以致许多基督徒对于基督教教义

的内容，以及教义如何、为何发展都所知无几，甚至全无所知。基督教面临退化为着重医治、敬拜与个人感觉之民间宗教的危险。

第三方面，并不是所有合法的基督教信念（公认为真的信念），都具有同等的重要性。有些信念是信条，值得我们认真甚至热诚辩护。我认为，三位一体与道成肉身的教义就属于这一类。因为这个原因，我把4世纪的埃及主教与神学家阿塔那修（Athanasius），视为一位伟大的英雄。因为对于这些信念不肯妥协，阿塔那修曾经被放逐过五次，黯然离开他的本城与主教辖区亚历山大（第十一章会述说他的故事）。

其他的真信念对于福音或基督教的确认与信息并不是如此重要，但是仍旧有其重要性。我把这些信念称为教义，以便与信条有所区别。[4] 这些教义是少数主要基督教团体所具有的信念（如果有的话），或者认为是作基督徒不可或缺的信仰条件，但至少有些基督教团体认为，这信念是团契的测试标准。也就是说，若有人要加入他们的特定传统、教派或教会，这个人就需要承认这些信念，至少是不能否认它们。例如，浸信会坚信礼（这是我个人所隶属的传统，可以回溯到17世纪），信徒的浸礼（所谓的成人浸礼）通常浸在水中，乃是浸礼的标准模式。但是浸信会并不否认，相信并奉行婴儿浸礼者，也是真的基督徒。那么，对于浸信会而言，信徒要浸在水中的洗礼，只是一个教义，而非信条。

最后，信念还有第三个类别，我称之为神学意见或个人诠释。在改教时期，有些新教领袖把这个类别标示为“可行可不行之事”（*adiaphora*）；实际上，这个拉丁文名词，代表“不是很重要的事”或“无关紧要的事”。根据我自己的想法，这个类别的信念，有一个例子就是关于天使本性的细节，以及与基督第二次再来有关事件的详节。大多数的教会历史，都讨论过这些问题以及其他芝麻小事，但很少闹得沸沸扬扬。

尽管我无法容忍任何人因为他们的想法受到迫害（身为浸信会会友，我非常尊重良心的自由），但是我却认为，教父和改教者必须对真正的信条加以正当的护卫，有时候甚至是舍命以赴。这是很少基督徒知道的原则，而讲述这个原则就是本书的目的之一。若是没有

4世纪“固执的圣徒”，也就是可爱的阿塔那修，基督丰满、真实的神性，以及神的三位一体等信条，可能会沦陷在罗马帝国与教会政治妥协的泥淖中。尽管写作《罗马帝国衰亡史》的著名历史学家吉本(Edward Gibbon)认为，罗马帝国的统一，因为这样顽固、拒绝妥协的行为而受到破坏，但是我倒认为，阿塔那修若是妥协，面临危险的反而是福音本身的整全。

本书的第四个重要假定是，在新约时期与今日之间，基督教确实有一脉相传的、很有影响力的思想家与观念，即使这条脉络具有受到公开辩论、矫正与修订的可能性，但它并不是教会精英挑选出来的一堆“已故的白种男人”，用来支持某一群领袖的优越性。有些读者可能不懂这一点。但是宗教与神学的教师、学者会了解我的意思。在学术界里面，有一个日渐抬头的趋势，就是在任何研究领域里，都会排斥一种观念，这观念是赞成扩大经典著作的范围，把少数民族与妇女的参与和代表性也列入。这个运动有些道理。确实传统的经典著作、英雄与象征符号，应该加以扩大，但这并不是说，在决定我们应该研究过去的哪些作家、思想家之时，真正的影响力并不重要。如果能在早期教会、中世纪与改教时期，发现具有影响力的女性神学家，我一定会欢天喜地。尽管在整个历史上，妇女在基督教的灵性生活上确实占有一席之地，而且很有影响力，但之前并没有妇女对教会的神学课题与方向产生过重大的影响，直到现代情形仍是如此。

对有些批评者而言，教会女性领袖稀少[5]，若不是教会偏爱男性神学家，否则就是基督教族长制本身无可救药的证据。但我认为，这是西方文化整体具有族长制的本质(基督教是这个整体的一部分)，以及教会与教会机构的文化缺乏包容度的证据。教会应该具有可与教父平起平坐的教母才对。没有教母的事实对于教会是个羞耻，但是不能作为修正主义者窜改历史的借口。

北美今日所谓的少数民族，在早期教会与其神学中都具有很好的代表。例如，上述的英雄阿塔那修，因为身材与肤色的关系，在他的当代人中间具有“黑侏儒”的绰号；这个绰号没有侮辱的意思。正如早期教会许多其他的伟大思想家一样，阿塔那修是非洲人。另外，有其他许多思想家是闪族人，出自阿拉伯或犹太族裔。事实上，我们

还可以举出一个很有力的例证就是，早期基督教最有塑造与影响力的思想家，无论是异端与正统，都在埃及与北非的其他地方居住与工作。他们当然不能名正言顺地被当作“白色死男人”(参前页)!

在整个20世纪80年代的许多期间，有一个运动否认，重要的思想家与观念具有任何主要的传承脉络，在很大的争议中窜升起来，甚孚众望。我并没有否定，扩大与包容更多有影响力思想家的呼声有些是合法的，但我认为，可以客观挑选出来的具有影响力的基督教思想家名单，确实是存在的，而且在本书中，我就专注在这个名单上，以便为读者提供一个基本脉络，以认识基督教的神学历史。举例来说，若有一个人想要了解“基督徒后来如何相信三位一体的教义”，但我们假装，奥利金、阿塔那修和卡帕多西亚教父之外的某人，在这场戏中扮演主角，那么我们就完全不诚实。其他人可以扮演次要角色，但上述这些人无疑是主角。

有些读者可能从另一个角度来质疑这个“最有影响力的基督教思想家之主要脉络”，认为：“我从来都没有听过这些人的名字，为什么要认识他们呢?”“既然牧师从来都没提过他们，他们怎么可能如此重要呢?”

我要诉诸我自己的“滴流理论”(trickle-down theory)，来回答这个质疑。[6] 举例来说，即使没有听过阿塔那修的人，也深受阿塔那修的影响。在许多成就中，阿塔那修写过一本论述耶稣基督神性的书籍《论道成肉身》(*The Incarnation of Word*)。在这本袖珍小书中，阿塔那修提出一个很有力的例证，证明耶稣基督的神性与父神自己的神性平等，有功于三位一体信条的建立，以对抗当时蒸蒸日上的风潮，赞同一种类似耶和华见证会之信念，把基督当作神的一个伟大受造者。有许多基督教思想家，包括更正教的改教者在内，都认为阿塔那修的作品是证据确凿并有权威的。在公元367年复活节写给基督教主教传阅的信中，阿塔那修提出第一个内有六十六本圣灵感动的书卷，亦即基督教圣经的权威经目。他列出一个次要的书目，后来西方的教会(说拉丁文的罗马天主教会)将之视为圣灵感动的次经。最后，阿塔那修也拜访过住在埃及沙漠洞穴的基督教隐士，并写了“沙漠的安东尼”的圣徒传。《圣安东尼传》(*The Life of St. Anthony*)跟

随阿塔那修放逐的脚踪，进入欧洲，成为修道主义与修道院抬头的重要根据，而修道主义与修道院则大大影响了西方的基督教，长达数百年之久。

那么，无论从哪方面来说，阿塔那修可以作为我“滴流理论”的优良例证，说明现代基督徒为何必须研究与认识很久以前的、听都没听过的基督教思想家。即使现代基督徒没有听过他们的名字，但是这些神学家影响到基督教，而基督教则培养现代基督徒的灵性，并且塑造现代基督徒的认同感。这些神学家是基督教“如同云彩的许多见证人”（来 12:1，另译）的一分子，是我们灵性与神学的祖先。所以，我们研读他们在伟大的基督教神学故事中所演出的戏份与角色，是一种自我认知的活动，就像研读自己的家族渊源一般。

为什么要研究异端分子，例如与阿里乌类似的人呢？他们的观念，经过诸如阿塔那修等伟大思想家的断定，对于福音是很大的扭曲，并且加以拒绝。我们若只注意真理的代言人，也就是如同云彩的许多见证人，不是比较好吗？这个基督教神学故事，将讨论许多这种对正统教义说“不”的人（亦即神学不正确的教会老师），他们常常促销假福音，或者扭曲耶稣基督的福音版本。这种研究有何价值呢？

基督教有一个流行的错误观念（可能是个基督教的都会传奇），就是认为，美国财政部在教导银行职员辨识真钞时，从来都不让职员看伪钞。所以，这个传奇故事继续说，负责训练的教官只让银行职员看真钞的样本，因此当假钞出现在他们眼前的时候，银行职员可以根据它与真钞的差异，把它鉴别出来。根据推测，这个故事的重点在于证明，基督徒应该只要学习真理，绝对不可研究异端。

某个主日崇拜中，第一次听到讲员把这个故事当作例证的时候，我的直觉就认为，这个故事是捏造的。我向财政部明尼阿波利斯（Minneapolis）检查局，负责训练银行职员的教官查问后，证实我的直觉是对的。他听了这个故事，哈哈大笑，并且大声质问，到底是谁捏造这个故事，以及有谁会相信呢？在我的要求下，他写一封信给我，证实财政部检查局确实让银行职员看假钞的样本。

我认为，这是很重要并且有价值的事：基督徒不仅要知道在教会历史上公认为正确（正统）的神学，也要了解被认定是异端分子的观

念。有一个原因是:若不认识迫使正统教义发展的异端,就几乎无法欣赏正统教义的意义。我们现在所认为的正统(并不是指"东正教",而是指"在神学上正确"的正统),并不是在教会中凭空发生出来,好像在希腊神话中,雅典娜从宙斯的头上迸出来一样。正统是因为异端的挑战,而成长茁壮起来的。我们若要正确了解三位一体的正统信条,就有必要认识亚历山大城之阿里乌的教导,他在4世纪的早期教会中,对于神有三个永恒位格的信念造成很严重的挑战。

另一个研究各种异端与异端分子的重要理由是:"没有人知道,神何时会用一个弯曲悖谬的人,给我们上一堂震撼教育的课程。"路德这句话里面的生动意象,把这个观念说得一清二楚,甚至异端分子,也有东西可以帮助基督徒正确地了解真理。自从16世纪以来,几乎所有传统的基督教思想家,都赞同加尔文与日内瓦会议的看法,认为根据正统的新教标准来说,瑟维特(Michael Servetus)是一位异端分子,他否认基督的神性与三位一体教义(好像4世纪的阿里乌),以及许多其他传统的基督教信念。但他先知性的警告,认为这个城市在加尔文改革者的治理下会太强横,这句话会博得今日大多数热爱良心自由者的热烈支持。

在路德与加尔文的时代,有许多公认为异端分子的人鼓吹灵魂的释放与宗教的自由。事实上,在4世纪第一位基督徒的罗马皇帝君士坦丁,以及18世纪英国与美国对所有宗教容忍运动之间,为宗教自由慷慨陈词的人,几乎只有所谓的异端分子。

第五以及最后一个假定是,在这个基督教神学故事记载之下的无形根基就是,神用奥秘的方式作工,在真理上把他的百姓建造起来,并且在有需要的时候改革神学。我并不是假装自己具有历史主义(historicism)的看法,历史主义是方法论的假设,认为所有的观念都可以还原到历史文化的情境,并且可以用历史文化加以解释。身为一位信仰坚定不移与奉献的基督徒,我相信,神照管引导(不一定是控制)所有的事件。我相信,基督教的神学故事,并非只是一个人类的故事而已。这是神与他的百姓(耶稣基督的身体)互动故事的一部分。我与当代神学家汉斯·昆(Hans Küng)一样,相信神维护教会、持守真理,但教会渐进的真理发现过程,并不是一帆风顺地演进。

神透过人类代表来作工，而这些代表的心智与心灵都笼罩着罪恶。在教会及神学历史上的一些时期，看见神的手使教会持守真理，完全是一个信心的行动。在这历史的其他时期或篇章中，并不需要很大的信心，就可以看见神正在恢复真理。

本书提到这点的原因在于，本书不可以视为基督教神学演进的中性科学历史叙述。另外，它也不可以视为具有高度偏见的记载，正如许多最著名或最臭名昭著之教会历史的典型。第一本长度可以成书的教会历史著作，是4世纪优西比乌(Eusebius)主教所写的，该书很显然是要说明，神的手隐藏在君士坦丁皇帝政权崛起的背后，君士坦丁是第一位接受基督教的罗马皇帝。本书要尽可能符合事实真相，并尽可能把基督教神学故事的原貌呈现出来，也就是把扭曲降低到最小的地步。与此同时，我不能隐瞒这个事实，就是：我相信，神从来不曾离开过教会，甚至在真理之光非常隐晦的黑暗时代。如果这个故事中有任何“英雄”，那么一定不是君士坦丁或阿塔那修，虽然他们都很伟大并且很有影响力，真正的英雄是神自己，所有的荣耀与赞美都要归给他。

基督教神学故事必然包括一些哲学与哲学影响力的讨论。自从2世纪开始，也就是基督教神学故事的开端，哲学就是神学的主要对话伙伴。有时候，哲学似乎不只是次要的伙伴。哲学在基督教正式信念的发展上所扮演的角色，乃是本故事的一部分。3世纪北非基督教神学家德尔图良(Tertullian)振振有词地质问：“雅典与耶路撒冷有何相干呢?”他的意思在抗议基督教思想家使用希腊哲学(雅典)的情形日益增加，认为他们实在应该完全依靠圣经与基督教的资源(耶路撒冷)。2世纪的教父与护教家(信仰的辩护者)殉道者查士丁(Justin Martyr)，把基督教称为“真哲学”，而3世纪的基督教教师亚历山大的克莱门特(Clement of Alexandria)则把希腊思想家苏格拉底视为“在基督之前的基督徒”。中世纪最伟大的罗马天主教思想家托马斯·阿奎那，在解决争议的时候，常常诉诸“这哲学家”，他指的是在基督之前的哲学家亚里士多德(Aristotle)，阿奎那认为，亚里士多德与教父们平起平坐，有时甚至还取代了教父们。后来17世纪的罗马天主教思想家帕斯卡(Blaise Pascal)坚持说：“哲学家的上帝，并不

是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝!"

哲学与基督教思想之间的关系,在基督教神学故事里面,是很重要的部分,为这个故事提供了最有趣的张力。但有时候,它好像非常专门并且深奥。我在本书中,想要使它简化,而不是略而不提。我要请刚入门的学生与一般读者,以及老师同仁与学者们原谅。前者有时候可能会觉得,本叙事的这个方面很令人困惑,而后者可能会觉得,它简化得令人震惊。

基督教神学故事从2世纪开始,大约在基督死而复活后一百年,正当罗马帝国基督徒的困惑有增无减之时,因为基督教的信念受到教会内外的挑战。主要的内部挑战很像今日基督徒所谓"异端"的杂音,而外部的挑战则很像今日所谓"怀疑论者"的声音。基督教对于正统的需要,以及正统的开端,就是从这些挑战声音中酝酿出来的,正统就是对基督教神学的正确性之权威的陈述。不然的话,就是任凭基督教信仰变成混沌不清。

那么,让我们赶快开始看这个故事罢……

第一部分　序　幕

2 世纪基督教思想的冲突

基督教神学故事并不是从开始处讲起的。也就是说,耶稣基督与门徒在地上同行过了很久,甚至是在他的最后一位门徒与使徒去世后,基督教神学才姗姗来迟。神学乃是教会对于救恩与福音的省思;救恩是基督带来的,而救恩的福音则是1世纪使徒所传扬与解释的。[1]

耶稣的门徒中最后去世的是"主所爱的"约翰,他也是最年轻的门徒。约翰离世的精确日期不详,大约是在公元90年左右。关于门徒约翰,有一个很可靠的传统说:约翰死在以弗所,当时他是小亚细亚地区(今日土耳其)所有基督徒与基督教会的主教(*episkopos*,即监督)。约翰是基督教神学史的关键人物,因为他的死亡是一个很重要的转折点。就我们所知,并无其他公认的使徒比约翰活得更长久。因此,随着约翰之死,基督教迈入尚未全然预备好的崭新纪元。从此之后,诉诸使徒解决教义或其他争端的方法,再也行不通了。

使徒在早期基督教会中,乃是深孚众望又颇有权威的人。他们是耶稣的见证人,至少也是与耶稣或其门徒的传道事工息息相关的人。[2]从下面的观点来看,当使徒还活着时,并无神学的需要。因为神学诞生于使徒的继承人开始思考耶稣与使徒的教导之时,目的是要在新的情境中解释这些教导,并解决基督教信仰与行为的争议。

当然,使徒们遗留下许多著作。例如,约翰留下一本关于耶稣基督的福音、一些信件,以及他被放逐到拔摩海岛上所领受的异象。[3]然而,这些使徒著作,并不是用印有"圣经"两字的皮革封面装订在一起的,并且,在公元100年之际,"新约"作为基督教经典的观念,甚至都还未萌芽呢!但这并不表示没有基督徒曾想过,使徒写的著作乃是圣经。当时大多数基督徒可能已经把使徒的真迹视为非常特别的著作,并且2世纪的教父有时确实把它们当作圣经引用。问题在于,没有任何单一教会具有完整的使徒著作集,甚至连区域性的基督教会,如罗马、以弗所或埃及也都付之阙如,而且关于哪些书籍与信件是使徒真迹,也是众说纷纭。

最后,教会亟需耶稣与使徒教导的文字记录和解释,以致个别教会、教会群体,最终包括所有基督徒领袖在内,都全体动员起来搜集、规范与定义使徒以及与他们有关之人的著作。因此基督教圣经,或

称为圣经正典，就在聚讼纷纭中，历经痛苦不堪的过程，慢慢演变出来。然而，2世纪在这个过程中，只是一个草创时期而已。

最早期的基督教神学家，是在罗马帝国里的基督教会之主教、牧师及领袖。他们后来博得使徒后期教父的称号；因为大家公认，他们都认识一些使徒，但本身并不是使徒。本书的这个段落会一一述说他们在基督教神学史中所扮演的角色，并以讨论爱任纽(Irenaeus)作为结束。爱任纽是2世纪晚期的主教，可能是第一位企图详述基督教神学的人，有人称他为基督教的第一位系统神学家。在使徒后期教父与爱任纽之间，会有一群2世纪的基督教思想家出场，他们通常统称为护教者。这些人为刚刚诞生的基督教辩护，防止误解与迫害；这个辩护过程常与希腊哲学思想交织在一起。

寻找正统(神学正确性)的神学，肇始于小教派对基督教教导的挑战。小教派在教会内部并向外邦世界，表现出不可一世的姿态，自认是比使徒继承人更道地、更高级的基督徒。对于使徒的信息并他们指定之继承人的权威，这些挑战很容易产生混乱与困惑，以至于用正式神学思想响应他们，变成是不可或缺的措施。在2世纪，主教只是一个城市或一个地区里众教会的监督，他们响应批评者与异端的方法是，回想使徒教导的内容，搜集、保存与解释他们的文字遗产，并写信、写小册子给教会流传诵读。在这个过程中，基督教神学诞生了。但使徒后期教父的神学仍很幼稚，后来随着爱任纽与2世纪之后的教父，逐渐长大成熟。

第一章　三个制造混乱的异端

2世纪使徒后基督教的主要乱源是：诺斯替主义者(Gnostics)、孟他努(Montanus)与孟他努主义者，以及反基督的演说家塞尔修斯(Celsus)。虽然还有其他人也挑战使徒透过他们按立的主教所作的教导与实践，但是在当时主教的眼中，前面三者是他们必须应对的主要对手。

诺斯替主义是个概括性的称号，其指称范围很广，包括不同的基督教教师与学派。这个主义发生于早期教会的外围，但是在2世纪衍变为基督教领袖的主要问题。"诺斯替"这个字，源自希腊字 gnosis，意思是指"知识"或"智慧"。

诺斯替主义

2世纪有一个传统说到，大约在公元90年时，使徒约翰与诺斯替主要教师克林妥(Cerinthus)在以弗所相遇。克林妥可能是最早期的诺斯替教师，也是1世纪末基督教最感头痛的人物。根据这个传统，约翰和他的几位门徒去以弗所公共浴室沐浴时，看见克林妥正在浴室里。约翰澡也顾不得洗，就从浴室里疾冲而出，大叫道："大家快逃命啊！真理的仇敌克林妥在里面，浴堂会倒塌下来呀！"[1]

约翰对于诺斯替教师克林妥的憎恶，传递给后来的基督教教师，辗转相传直到2世纪与3世纪。为什么？诺斯替主义者是谁？约翰和早期教会的使徒继承人为什么把他们视为主要的"真理仇敌"呢？本书要先简单地描述2世纪的诺斯替主义及其当代的一些继承者，然后于本章末尾再回头详尽讨论诺斯替主义的教导。

诺斯替主义者并没有统一的组织机构，而且其内部对许多事物的看法也意见纷纭，但他们都相信，自己拥有特别的、高等的灵性知识或者智能，远优于2世纪主教与教会领袖所拥有与教导的真理。

简而言之，他们相信，物质（包括身体在内）是与生俱来的灵魂监狱，甚至是妨碍善良灵魂的邪恶魔鬼。而且，他们也都相信，人的灵在本质上是神圣的，乃是"神的火花"幽闭在身体的坟墓里。对于所有诺斯替主义者，救恩代表得到一种特殊知识；也就是一般基督徒通常不知道，甚至无份无缘的知识。这个 *gnosis* 或知识，包括意识到：人里面之灵的真正属天来源、灵是神本身发射出来的基本神性，以及基督是非物质的灵性使者。基督被人所不知与无法认知的神差遣下来，拯救并引导陷在物质身体里面的、神自己的迷途火花回家。他们也都同意，基督并不是真的道成肉身为耶稣，只不过是在外表上像人而已。

这只是 2 世纪诺斯替主义的简单素描，我们后面还会补充更多细节。目前只要说，诺斯替主义这个基督教的秘宗，向早期教会自诩，它是针对精英分子的特殊知识，并且是比较真实和高级的秘密福音，由耶稣口传给他门徒中的核心分子。基督徒从他们的主教、牧师以及流传的使徒信件，所听到的使徒教导，当然能找到诺斯替主义的朦胧回响与暗示。但是诺斯替主义的福音偏离了使徒所传的"肉体"与"灵魂"争战的教导。

这个学说吸引了许多 2 世纪的基督徒，他们把诺斯替主义当作特别的基督教真理——比主教们教导没受教育的肮脏大众的真理更高、更好、更属灵。在萌芽中的基督教会里，诺斯替主义诉诸并培养属灵的精英主义、神秘感与分门结党。

在 20 世纪，有许多个人与团体宣称他们是"新纪元的基督徒"，使 2 世纪的诺斯替信息复活起来。事实上，在过去的世代中，诺斯替主义的回音一直纠缠不休，只是被基督教皇帝和国教的官方势力压制下来，才静寂无声。由于现代社会的多元主义、对歧异观点的容忍以及政教分离的原则，诺斯替主义再次起来挑战使徒所传的救恩福音。但它现在很少说自己是"诺斯替主义"。自称为神秘基督徒的人，常把它介绍为真正属灵人的、比较纯洁的基督教派别，他们无法容忍官方正统教会的沉闷教条与制度化主义。

在 1970 年至 1980 年间，当所谓的新纪元运动在英美大行其道时，特里维廉（George Trevelyan）和克蕾儿（Elizabeth Clare Prophet）

两人在新纪元运动中，把新纪元思想与诺斯替主义掺杂起来。

特里维廉爵士，拥有“英国新纪元运动之父”的名号，写过诸如《大同新纪元的世界观》(*A Vision of the Aquarian Age: An Emerging Spiritual World View*)等畅销书，来推动诺斯替主义的复兴与更新。他写道：

> 在这个时代，我们的智力出现了一个很可观的改变。整体世界观渗透了我们的意识，并取代了无法解释奇异宇宙的理性物质主义。我们确实恢复了永恒不朽的古代神秘智慧；这智慧知道，宇宙是心智而不是机制，地球是有意识的受造物而不是死寂的矿物质，而人类的本质是灵，乃是坐落在身体殿里的一滴神性。一旦认识这个异象，就可以超脱在死亡蹂躏的文化中对死亡的恐惧。我们的身体可以毁坏，但每个人里面的灵魂是永恒不朽的。[2]

特里维廉与2世纪诺斯替主义者一样，并没有创办宗派与教会，而安于当一位教师，传授人类灵魂的神性之高等智慧。

克雷儿的追随者昵称她为“师母娘”，创立了独特的宗教运动，名为普世凯旋教会(The Church Universal and Triumphant)。她传讲的新纪元信息与早期基督教诺斯替主义几乎一模一样。她精通1945年建立于埃及沙漠哈玛迪图书馆(Nag Hammadi)馆藏的诺斯替著作，她在其中找到重要的信息，与她托言为“升天之主人们”如耶稣和圣贾门(Saint Germain)启示给她的信息相同。克雷儿在其著作《灵魂转世：基督教缺失的环节》(*Reincarnation: The Missing Link in Christianity*)中辩称，诺斯替主义者是真基督徒，继承耶稣及其使徒比较属灵的高级灵性教导，例如再生、灵魂与神合一，并传递给他们的跟从者。[3] 克雷儿对于早期基督教的叙述，与大多数教会史家和历史神学家所说的正好相反。她认为，早期教会的真英雄与殉道者是克林妥、华伦提努(Valentinus)和巴西理得(Basilides)等诺斯替主义者，而异端恶棍则是与这些人争辩，最后使他们受到打压的教会主教与教父。[4]

特里维廉以及克雷儿等人拥护五花八门的神秘基督教常与所谓的新纪元运动纠结在一起——证明诺斯替主义在现代基督教中,仍然很繁荣兴盛。但它展现的方式也有比较不显眼的形式。无论在哪里,有人为了"灵性"之名,贬抑物质与肉体,或者为了相同理由把人类灵魂哄抬到神性的境界,就是诺斯替异端再次攻击使徒的信息并荼毒基督教会的证据。

孟他努主义

正当 2 世纪的教会领袖(即使徒的后继者)眼见诺斯替主义所带来最大危险时,他们也遭遇跟随者似乎无中生有的疯狂抵抗运动。这个运动的拥护者把这个运动称为新启示和新预言,而其对手则把它叫做孟他努主义,以它的创办者和先知孟他努为名。

孟他努原是小亚细亚名为弗吕家地区的异教祭司,他在 2 世纪中期悔改信主。后世并没有发现与诺斯替主义类似收藏他著作的图书馆。我们对于此运动和教导的认识,来自 2 世纪教父为了驳斥他而写的著作,以及在 4 世纪写教会历史的优西比乌。孟他努排斥主教(使徒的继承者)与使徒著作日渐扩大的特殊权威。他认为,教会和教会领袖的灵性是死的,因此他要迎接"新预言",这新预言具有早期教会在五旬节佳期充满的神迹奇事。

主教与教会领袖面对的问题,并不在于孟他努批评他们的灵性死亡并呼吁教会复兴,而是孟他努自认是神最伟大的代言人。他把自己称为"圣灵的喉舌",并且控告一般教会领袖把圣灵赶到书本中,也就是把圣灵的感动限制在使徒的著作中。他竭力反对这种限制或抑制,似乎强调,基督徒要如同他一样,具有源源不绝的能力并被圣灵感动说话。

孟他努在弗吕家的城市巴普萨(Papuza)吸收了一批跟随者,并在那里建立了一个公社。有两位妇人,名为百基拉(Prisca)和马克西米拉(Maximilla)加入他的阵线,于是这三人小组开始预言,基督很快就会回到他们的公社,并谴责主要大都会教区(有主教视察的地区)里的主教与领袖为死的、败坏的,甚至是反叛神的人。孟他努与

两位女先知常魂游象外并癫狂起来，如同圣灵直接透过他们一样，用第一人称说话。有一次，圣灵似乎透过孟他努论到他自己说："你们看这个人（孟他努），他像一具七弦琴，而我拨动琴弦好像琴拨。这个人睡着了，但是我很清醒。请看，感动这个人的是主。"在说话当中，孟他努（或在他里面的圣灵）对他的跟随者说："我是主神，在人间出生。我既不是天使也不是祭司。我是父神，临到你们。"[5]

约有几十年之久，教会对于自命的先知日益感到不安，害怕他们在教会的架构之外另起炉灶，来取代神所立使徒的特殊权威。罗马帝国的主要教会并主教起来制定与后来的"使徒统绪"（apostolic succession）类似的教条，以便维持架构和教导上的有形统一。如果一位主教的（所谓的）按立谱系能够追溯到1世纪的使徒，他就是一位尊贵合法的主教。否则，他就不是合法的主教。

但是2世纪中期，基督徒中仍有巡回和驻地的灵恩先知。如同后使徒时期最早著作之一，《十二使徒遗训》（*Didache*）所显示的，先知们有时候很令人头痛。这部2世纪早期的无名氏作品，谈论如何处理那些极力从神那里说话的先知时，对基督徒提出许多自相矛盾的劝告。

教会领袖对于孟他努的激烈反应，主要并不是因为孟他努与女性同侪宣告神的话，或者倡导严格的禁欲主义（不结婚、不行房与长期禁食），而是在于他们拒绝使徒的继承人，并宣称他们所传讲的信息具有特别的灵感和权威。当孟他努的跟随者在罗马帝国四处建立独立教会，与主教对垒时，后者很迅速地采取严厉的行动。事实上，可能是太严厉了。

有些人会说，这是倒洗澡水时把婴儿一同倒掉的古老例子。因为当时的主教并没有国家（罗马帝国）的支持，而且自己面临着受迫害的危险，有一群在孟他努居住地区的主教私下开会，写了一份文件，声明与孟他努、两位女先知及他们的所有跟随者断绝交通。

或许这是基督教的第一次内部分裂，或组织分裂。在罗马帝国，约有一百六十多个城市，具有两个独立的基督教会众，一个拥护使徒统绪的主教领导，另一个则遵行孟他努的新预言。

教会因为回应孟他努及其从者的过度行为和排他性主张，而越

来越拒绝超自然的话语，例如方言和预言，以及其他具有神迹奇事的圣灵恩赐。最后，这些灵恩表现，因为被人误以为与孟他努及孟他努主义者的分裂主义同样，以致在心怀畏惧的主教与后来皇帝的压力下，完全销声匿迹。

孟他努主义（或与它类似的教派）在现代是否仍旧存活得好好的呢？1991 年 8 月 14 日，《今日基督教》（*Christianity Today*）杂志的封面故事，刊出一个与孟他努相似的运动，称为“堪萨斯市团契”（the Kansas City Fellowship）。[6] 这个运动，由一群自我任命的灵恩派先知领导，具有许多早期孟他努主义的特征，只是少了些过激的地方。这个运动的主要信息（与许多其他类似的灵恩派如出一辙）是一些特别的先知传讲的个人性预言，以便引导个人的生活，并预测世界未来的轨迹。这些先知并没有拒斥圣经，但认为他们从神传讲的话，与圣经具有同等的分量与重要性。甚至有一个人自我标榜为“保罗的继承人”（指的是使徒保罗）。

其他最近的灵恩运动强调所谓逻各斯（*logos*）和瑞玛（*rhema*）——翻译为“道”的两个希腊字——之间的区别，认为神透过这些预言所表达的信息（瑞玛），可以取代甚至矫正使徒的著作（逻各斯），即使这些使徒著作对于 1 世纪是真实且与他们有关的信息。无论在何时何处，预言如果在理论上或实际上，被提升到与圣经同等或更高的地位，孟他努主义就抬头了。孟他努主义与诺斯替主义同时挑战早期与现代的教会，在神学上思考与响应他们，以免基督教仿佛在一切之上，却没有任何特别的地方。

塞尔修斯

诺斯替主义与孟他努主义，对于教会与使徒信息，就是早期基督教内部的统一与团结构成两个主要的内部威胁。有一个主要的外部挑战，来自犹太和外邦的作家和讲员，例如佛朗多（Fronto）、塔西佗（Tacitus）、卢奇安（Lucian）、波菲利（Porphyry），尤其是塞尔修斯。

在这些基督教辩论对手中，最有名的是异教哲学家塞尔修斯。他大约在公元 175 年至 180 年间，写过一本反基督教的著作《正统教

义:致众信徒》(*The True Doctrine: A Discourse Against the Christians*)。3世纪基督教哲学家和神学家,亚历山大的奥利金(Origen)写了一本《驳塞尔修斯》(*Against Celsus*)作为回应,把塞尔修斯著作的整本内容都保留下来,留传给后代。[7]

我们对于塞尔修斯所知甚少。根据学者们搜集到的蛛丝马迹看来,他是受过教育的罗马公民,自称为哲学演说家。他可能是在基督教家庭出生成长,长大成人后转攻希腊哲学。最重要的是塞尔修斯对于2世纪基督教的挑战。正当关于基督教的谣传和假控告满天飞扬,基督徒广受逼迫的时期,上自皇帝、下至平民都一致认为,基督徒若不是不忠就是无知迷信的人,但才华横溢的塞尔修斯却对基督教提出一套清楚明晰的批评。他并不是传播谣言,而是单从一位希腊哲学混合折衷者的"真教义"眼光,指出基督教教义中看似前后不一贯与迷信的地方。

基督徒驳斥明显的谣言,例如烘烤婴孩吃的虚构故事(这在罗马是个有关基督徒"献祭"的流行谣言,其实是清白无辜的私人圣餐仪式),是一件事;但是,在心智甚至哲学上,回应一位受过教育而且雄辩滔滔的演说家,则是另一件完全不同的事。但这是必须做的事情,因为塞尔修斯可能是皇帝的宠信。2世纪末期的罗马皇帝奥勒留(Marcus Aurelius),是一位哲学家又是反对基督教者。驳斥塞尔修斯是平息皇室对基督教忿怒的办法,这个忿怒大概是根据一个假设(可能从塞尔修斯得到灵感):基督徒是无知的人民,相信愚蠢迷信,甚至是对帝国很危险的信仰。

塞尔修斯攻击基督教的方式,使我们了解到许多与2世纪基督徒生活和信仰有关的情形。《正统教义:致众信徒》尽管具有许多明显的扭曲和错误报导,却可以帮助教会历史学家了解基督徒所信的内涵,以及基督教在非基督徒眼中的看法。例如,塞尔修斯说得一清二楚,他那时代的基督徒,把耶稣基督这个人当作神来相信与敬拜。

> 基督徒如果只敬拜一位神,或许还言之成理。但他们实际上是敬拜一位最近才出现的人。他们不承认自己的行为破坏了一神信仰;反而相信是敬拜伟大的神,又把他的仆人当

> 作神敬拜，且认为完全合情合理。并且，他们对于耶稣的敬拜更令人生气，因为他们拒绝听从神，万有之父的话，除非他的话中提到耶稣。你若告诉他们说，耶稣这位基督徒叛乱的始作俑者，并不是神的儿子，他们才不会听你。而且当基督徒把耶稣称为神的儿子时，他们并不是真的尊敬神，而是想把耶稣拱到至高无上的地位。[8]

塞尔修斯对于基督徒敬拜耶稣的反应是："神不可能降临地上，因为这样，他的本性就会改变。"[9] 这是塞尔修斯提出来的难题。因此，塞尔修斯对于基督教的最重要"贡献"，就是这个挑战：仔细思考并想办法协调这两个似乎互相矛盾的宣告。基督徒宣称是一神信仰者（相信一位神），与犹太人和大多数受教育的罗马公民一样。塞尔修斯是个一神信仰的人，虽然他对于神的见解基本上是建立在柏拉图之"善的观念"上，与犹太人和基督徒的信仰相差十万八千里。但基督徒在此之外，也宣告耶稣是神——或者至少是神的逻各斯（道或者智慧）——与天父和万有创造者同等。塞尔修斯对于这双重宣告，只能见到外面的明显矛盾，以及对于神本性永垂不朽之（不变的）完美的侮辱。

塞尔修斯攻击这点，以及其他基督教教导表面上的矛盾与不一致。他想要证明，基督徒的世界观很笨拙，又远不如柏拉图哲学家所教导的、一神高高在上的普通混和折衷的灵性哲学。基督徒面临一个抉择：或者忽视塞尔修斯及类似的批评者，退化为没有心智辩护能力的民间宗教，或者提升到这个挑战的层次，发展出强有力的教义，可以协调表面上似乎互相矛盾的信念；例如，一神信仰与耶稣基督的神性。

现代的基督徒面临相同的挑战和抉择。有一位20世纪的"塞尔修斯"，就是英国的哲学家罗素（Bertrand Russell，1872—1970年）。罗素从他自己哲学的立场来批评基督教，他的哲学立场可说是世俗人道主义的一支。罗素与在他背后的2世纪的影子塞尔修斯同样，写了一本著作《我为什么不是基督徒》（*Why I am not a Christian*）想要揭发基督教不高明和迷信的底牌。塞尔修斯认为，一般的柏拉图

哲学是“真教义”，相较之下，基督教是迷信；罗素则认为，世俗人道主义是20世纪受教育者的真教义。或许还没有其他单一反基督的论战与罗素的言论具有同等影响力，有许多基督教护教家都试图驳斥他。他们这样作的时候，是追随2世纪护教者的脚踪。

许多基督徒起来接受塞尔修斯提出的挑战。他们对于异教对手如塞尔修斯、狂想者如孟他努与异端如诺斯替主义者的回应，产生了基督教神学。但是为什么呢？为什么2世纪的教会领袖（正如你在本章余下部分将会读到更多的人）决定要对异端教派与批评者，发出神学回应呢？这个答案很简单：为了救恩。他们用神学来回应，并不是出于骄傲、权利或者思考冲动，而是为了保护福音的完整和宣教的目的。神学为了要回答问题而产生的，要满足教会内外的质问者。仅有的另一个选择，就是让信仰完全解体（异端制造的分裂）或采取绝对信心论（fideism）——这是塞尔修斯对于基督教的控告——对质疑拒不回答，依靠非理性的盲目信心。基督徒开始透过说理，阐明使徒所传、所教导之信息的内在逻辑与结构，以制服异端教派与批评者。

孟他努与他的新预言，对于教会合一构成严重的威胁，然而教会回应得很草率——以基督教的属灵恩赐与神迹奇事突然消失不见为由，或许是太草率了。由于在当时，皇帝是一位知识分子，常以理性知识和信念来判断国内的一些个人或团体，塞尔修斯与他的怀疑论、哲学上的攻击，也就对基督教的可信度造成严重威胁。教会最后借着建立一个合逻辑的世界观作回应，这世界观在心智的任何方面，都足可与塞尔修斯或皇帝的分庭抗礼。我们将看到，在这个过程中，为了博得受教育之罗马人的垂青，教会的世界观或许吸收了太多希腊哲学的精神。

但所有威胁中最大的是诺斯替主义，现在让我们比较详尽与深入地描述诺斯替主义，并教会对它的回应。

诺斯替主义神学

有一位当代研究诺斯替主义的学者宣告，诺斯替主义是“初代基

督徒中间,最早与最危险的异端。”[10] 2 世纪的基督教领袖和思想家,花了很大的精力来研究与驳斥这个异端,并且在这过程中开始建立了正统的基督教教义,来对抗诺斯替主义的教导。换句话说,我们所谓的“正统”诞生于使徒指定的继承人与诺斯替主义者之间的冲突。诺斯替主义者宣称,他们从相同的这些使徒继承了秘密的传统。我们后面会有一章详述里昂的爱任纽,他第一个从正统的基督教观点提出对于诺斯替主义整体的书面驳斥。我们在这里要谈的重点是,诺斯替主义是什么? 2 世纪整个罗马帝国的主教和教会领袖为什么会认为,诺斯替主义是一个严重的威胁?

诺斯替主义的基本信念是:“这个宇宙无可救药,我们应该拒绝它。”[11]诺斯替主义不仅说明受造物的内在固有邪恶,也针对个人提出灵性解答:一种脱离这个无法挽救的邪恶环境(包括身体在内),回到灵魂真正家乡的救恩。对于这个救恩的细节,2 世纪诺斯替主义者的看法彼此有很大的歧异,但他们共有五个主要的族群相似特征,使他们纵然具有这些歧异,仍然一样是诺斯替主义者。[12]

首先,他们相信一位完全超越的、属灵的神,他远离非他所造之堕落的物质宇宙。物质宇宙是由一位邪恶或疯狂的较小神祇(造物主)创造的。

第二,人类是与神相同的灵质火花(或者小水滴),由于某种缘故陷在物质身体里面,身体好像是人人避之惟恐不及的坟墓。

第三,诺斯替主义者都同意,产生罪与邪恶的“堕落”,与陷落到物质中完全相等。创造与堕落是同时发生的。只要灵陷在物质身体与实体里面,就会受制于罪,而罪的起因则是对他们的真正本性与来源的无知。

第四个诺斯替主义共有的信仰特征是他们对于救恩的看法。所有诺斯替主义者都同意,救恩是逃离物质存在物的束缚,返回灵魂的本源。救恩之道是由最伟大的灵,也就是神所发动的,要把所有灵迷失的微小部分收回来。神差遣他本身的射出物,也就是一位灵性的救赎者,穿越从纯灵到纯物质的层层实体降临,想要教导一些神圣的灵性火花,认识他们的真实身份与本源。他们一旦觉醒,就能够开始走上回家之路。救恩是藉用知识,即自我认识而实现的。

最后，所有诺斯替主义者（就我们所知的而言）都认为，他们是基督徒，而耶稣是天上使者“基督”使用的人形工具。所有诺斯替主义者都否认神道成肉身、死亡和肉身复活的观念。他们把这些信念视为不属灵，与真智慧不符合，因为它们把灵与物质纠缠在一起。然而，大多数2世纪诺斯替主义者都对耶稣另眼相看，因为神所差遣的基督抓住并使用了这个人形工具。但多数诺斯替主义者至少认为，在约旦河约翰施洗的时候，天上的救赎者进入耶稣里面，但在耶稣死于十字架之前救赎者已经离开了耶稣。

2世纪的诺斯替主义者分成许多“学派”（运动），追随不同的教师。爱任纽研究过二十个学派，并详述了他们的异同点。他们有很多主要的不同点，都与善灵（神圣的火花）如何堕落并陷入物质身体的神秘细节有关。在整个2世纪中，这些故事越来越细致，对于“充满者”（*plerōma*，神圣的充满）里面如何分裂与发出火花，最终导致这个邪恶的堕落世界与灵被陷住，具有许多非常不同的说法。另一个诺斯替主义的差异，在于灵魂如何透过在物体与灵之间的重重实体回到本源，具有不同的解释。有些诺斯替主义者，想要为保护灵通过之各实体层的存在命名。某些诺斯替主义者认为，认识这些“爱安”（aeons）与“爱肯”（archons）的名字（如同善与恶的天使和魔鬼）是 *gnosis* 的一部分。另一些诺斯替主义者的看法比较简单，只强调默想与禁欲，准备在死亡时脱离身体。

有些诺斯替主义教导说，基督显现为耶稣，但这个耶稣绝对不是有血有肉的真人。这种基督论称为“幻影说”（docetism）——源自 *dokeo* 这个希腊字，意指“出现”或“表现出”。因此，对于这些诺斯替主义者，耶稣只不过像人而已。他在地上的存在完全是演戏，为了门徒的缘故，假装成有血有肉的人。

其他的诺斯替主义者教导基督二元论，也就是当耶稣受洗时，基督进入他的里面，又在他死前离开。例如：基督使用耶稣的声带来教导门徒，但从未曾有过真正作人的经历。

诺斯替主义是个另类的救恩福音——对人类的处境持不同的看法，对救恩也持不同的观点。这个另类福音的历史可以回溯到何时，是个争议纷纭的问题。有些学者相信，诺斯替主义的起源比基督教

还早,始于犹太人在埃及的时期。然而,记录上并没有人见过非基督教的诺斯替主义,却发现许多2世纪诺斯替主义的文献,包括整本诺斯替福音书,例如《多马福音》(*Gospel of Thomas*)。[13]

最可能的情形是,诺斯替主义是1世纪末期和2世纪早期,在埃及基督徒当中兴起的异端,但是诺斯替主义当然有其先驱。有些使徒的著作具有诺斯替主义的暗示与回声。例如,约翰贰书强调基督道成肉身说:"因为世上有许多迷惑人的出来,他们不认耶稣基督是成了肉身来的;这就是那迷惑人、敌基督的。"(约2:7)因此,可能在1世纪的教会中,约翰已经与原始诺斯替主义宣战了。

诺斯替主义为何、如何在基督徒中兴起来?这是个争论得如火如荼的问题,还没有确定的答案。有些学者认为,原因是埃及基督徒受到印度宗教的影响。其他人强调,它是基督教与罗马帝国的各种神秘宗教混合的产物。另有些人单纯地认为,希腊哲学和文化里面本就有贬抑物质存在与高抬灵性的强烈倾向,诺斯替主义就是这种倾向的极端形式。这种问题可能永远不会有肯定的答案。

早期基督教对诺斯替主义的回应

2世纪的基督教领袖与作家对诺斯替主义的反应很强烈。当诺斯替主义在罗马等地方滋长时(可能是从埃及引进来),基督教教师如殉道者查士丁写过反驳其福音的著作。查士丁的著作《系统论》(*Syntagma*),或《反异端大全》(*Compendium Against All Heresies*)虽然失落了,可能是在公元150年左右写的。这可能是大公教会的正统基督徒发起的第一个反诺斯替论争。[14]另有其他2世纪教父著书,反对诺斯替主义者与其他异端,例如罗马的马西昂(Marcion,他与诺斯替主义者非常相似)、孟他努以及其他次要的假教师。但在整个2世纪中,诺斯替主义成为使徒正统的大公基督教的主要箭靶,"早期的教会历史深受……反对诺斯替主义争论的影响。"[15]

在同各种异端和批评者冲突论辩的过程中,2世纪基督教的信仰与生活开始形式化与制度化。我们很容易谴责某些形式化的过程。有些人会说,这些形式化使基督教丧失许多生命活力。这可能

是真的。然而，我们一旦完全了解诺斯替主义、塞尔修斯与孟他努对于福音所造成的威胁，再要批评教父们的反应就比较难以启齿了。即使他们把基督教的信仰、生活和敬拜标准化得太过度，也是情有可原的。因为，惟一的另一种选择就是，任凭基督教变成混沌失序、没有固定结构的民间宗教。

第一批回应教会内部异端的教父们是使徒后期教父，他们当中有些人认识使徒本人。其他的教父只有一部分生涯与使徒们同一时期。在 1 世纪末与 2 世纪初的过渡时期，使徒已经不在基督徒中间，但是基督还没有再来，因此这些教父在教会与以前的使徒之间形成很重要的联系。我们现在要转而描述这些教父及他们个人的故事了。

第二章　使徒教训的回声

有一位像波利卡普(Polycarp)这样的人，对于2世纪的基督徒很重要。当罗马政府在公元155年将他逮捕，公开处决时，波利卡普是小亚细亚西海岸靠近以弗所城的士每拿主教。然而，他之所以变得如此重要，是因为他与主的门徒约翰有关系。

我们已经提过，约翰在耶稣门徒中是最后去世的一位，随着约翰的去世，作为使徒的基督徒领袖也不复存在。波利卡普的信仰受过约翰的启蒙，因此人家把他视为教会与耶稣和使徒之间的生命连结。在那个没有基督教圣经的时代(除了后来基督徒称为旧约的希伯来圣经之外)，大家都把波利卡普这种人当作使徒的教导，以及使徒如何领导教会的最佳、最有权威的数据库。

波利卡普的特殊光环落在他的门徒们身上——就是与爱任纽一样，接受过波利卡普信仰训练者。波利卡普把使徒的传统传给这些门徒，直到4世纪，基督徒认定了并同意接受新约圣经的内容为止。所以，这个口耳相传的传统与使徒统绪的权威，对于基督教在对抗异端与防止教会分裂上重要无比。然而，这个特殊权威的光环对于基督教有时也会产生问题，因为有些使徒的继承者会把他自己的观念，强加在早期的神学观念中。我们将看到，这些使徒后时代的教父，偶尔会提出他们对福音的独特解释，偏离保罗与其他使徒极度强调的恩典与信心的大方针，而把福音视为行事为人的“新律法”，以便取悦神。

冈萨雷斯(Justo González)并没有贬低使徒后教父的重要性与价值，他说得很正确：“我们可以感受得到，他们并不是只有对受浸的认知有距离，连他们神学知识的整体，都与新约的基督教教义，尤其是与保罗的教导具有一段落差。他们常常提到保罗和其他使徒，但是，新信仰仍然变得越来越像新律法，而且因恩典称义的教义，变成帮助我们行事为人的准则。”[1]

当然,这种变化很微妙,而且也不是绝对的。但这些2世纪的基督教著作偏向“律法主义”——“基督教的道德主义”或许是个比较妥当的名称——绝对是清楚可见的事实。虽然使徒后教父如伊格纳修(Ignatius)和波利卡普等人,引用保罗的话比雅各的为多,但是我们在使徒后教父身上闻到的却是雅各的气息。原因或许是,他们看到,当时基督徒的道德与灵性一落千丈,因此强调基督徒避免犯罪、服从领袖与努力工作,以取悦神的必要性,甚于从律法的捆绑中得到释放。

尽管使徒后教父具有新教基督徒(Protestants)往往会指责的微妙变动,我们却应该赞扬且钦佩他们挺身而出,抵抗诺斯替主义否认神在耶稣基督身上道成肉身的教义。他们当中有些人在罗马政府当局的手上殉道,因此后世也应该尊敬他们在逼迫下视死如归、坚信耶稣及其福音的精神。但是他们对于神学历史的主要意义当然是在于,他们是基督教的第一批神学家。“使徒后期教父”包括了一些作者及其著作,他们在没有使徒之后的第一代,解释并应用受到假福音与异教怀疑论围困攻击的使徒信息。

这些使徒后教父是谁呢?自从16世纪开始,教会历史学家,在这个类别下,列举了八到十个数目不等的作家与匿名著作(历史学家在传统上,把有些匿名著作称为“使徒后教父”)。所有历史学家都同意的使徒后教父有:克莱门特(Clement)、伊格纳修、波利卡普、《十二使徒遗训》(十二位使徒的教导)、《巴拿巴书》(*Epistle of Barnabas*)与《黑马牧人书》(*Shepherd of Hermas*)。其他也常被列举为使徒后教父的包括:所谓的《克莱门特贰书》(*Second Letter of Clement*),真实作者不详、《波利卡普殉道记》(*Martyrdom of Polycarp*)、《致丢格那妥书》(*Epistle to Diognetus*)与帕皮亚写的断简(fragments of writings of Papias)。我们在这里要注意的焦点是所有学者都同意的、在使徒去世后第一代基督徒写的著作。

在个别讨论使徒后教父之前,我们要先声明,这些著作中有一些是作者不详的。我们一听到“使徒后教父”这个称号,自然而然就会认为,它指的是一个人。当然,这些著作至少会有一位作者,但在有些情形下,学者们并不知道作者是谁,例如《十二使徒遗训》。我们把

一部著作称为“使徒后教父”，因为即使作者不详，这部著作也具有使徒后的早期基督徒生活和思想特征，教会是因为它的写作日期很早，在没有使徒的时代具有指导教会的重要性而把它保留下来。学者们一致同意，保罗传道行程的同工使徒巴拿巴，并没有提笔写《巴拿巴书》。我们几乎可以肯定，这本著作是出自2世纪初期的基督徒，试图使他的著作具有使徒的权威。尽管我们今日认为，把别人的名字加在自己的著作上，是一种欺骗的行为，但是古代的人并不以为然。《巴拿巴书》被保留下来，并不是因为它出自使徒之手，甚至也没有人知道作者是谁。但是它的劝告与教导对于2世纪的基督徒很有价值，而且里面又回响着使徒的教导。

在进行个别讨论之前，另一个值得注意的重点是，2世纪的基督教会，把这一类著作中的许多本书（如果不是大多数）与福音书和使徒书信并列为圣经。事实上，有一个看法认为，这类著作可以当作是正统的书籍，只是在决定基督教正典时，没有被视为圣灵感动的圣经正典而已。换句话说，有些罗马帝国的基督徒认为，这些著作与使徒的作品无分轩轾，它们最后被排除在正典之外，因为并不是所有人都认同它们是圣经，而且有人认为它们并不是出自使徒之手，甚至也不像路加福音、使徒行传和希伯来书的作者那样，与使徒有密切的关系。

罗马的克莱门特

然而，我们确实知道有些使徒后教父的身份。克莱门特是1世纪最后十年的罗马主教，也就是罗马家庭教会的监督。他在罗马教会写给哥林多教会的信，通常称为《克莱门特壹书》（以便与《克莱门特贰书》有所区别）。这封书信可能是在我们所谓的新约之外，第一本留传至今的基督教著作大约是在公元95年写的。2世纪，有些埃及基督徒把这本著作当作是圣经，正如他们对于许多使徒后教父的看法一样。事实上，它读起来很像保罗亲笔写给哥林多教会的信。有些学者认为，根据这本书的内证，克莱门特应该与保罗具有个人性的认识，因此模仿保罗的写作风格与信息。

克莱门特之所以写信给纷争不断的哥林多基督徒，有许多原因与保罗的相同。除了激励哥林多人在逼迫下对信仰要坚定和忠心，克莱门特还命令他们要停止分裂与争论，并且统一成一个基督信徒的团体。这个教会显然与1世纪中期保罗写信的时候同样陷入很多纷争。但是，克莱门特对于他们的分裂态度与行为所采取的响应比保罗的更强硬。保罗向哥林多人指出，他们因信耶稣，在一灵和一洗上合一；克莱门特则命令，他们要顺服神所按立来管理他们的主教。其他的使徒后教父，例如伊格纳修也用同一个办法，以解决教会不和与分裂的现象。

哥林多的基督徒，显然曾经公然反叛过教会的领袖。当克莱门特从罗马写信给他们时，哥林多的基督徒聚会处显然有一个以上，并且有一位领袖在他们所有人之上，也就是称为“主教”的“超级牧师”。这个城市有些比较年轻的基督徒曾经否认主教的权威，并且想要把他革职。克莱门特先从诉诸他们的自重与荣誉心开始，说：“让我们尊敬我们的领袖，让我们尊敬我们的长老，让我们用我们敬畏神的身教，来教育我们年轻的一代。”[2] 然而，克莱门特后来斥责哥林多人不顺服主教与其他领袖。他说，这些领袖的事工“作得无可指摘。”[3] 最后，克莱门特制定一个衡量基督教领袖与门徒身份的原则：“因此，我们既研究过这么众多和伟大的例子，就应该低下头来，以顺服的态度，顺从我们灵魂的领导人，借着停止无益的纷争，达到立在我们前面的标竿，完全无可指摘。”[4]

《克莱门特壹书》并没有特别新颖或值得注意的基督教神学，大多是响应使徒的著作，如保罗的新约书信。然而，它认为，身为门徒就要顺服经过正当手续按立的领袖，并活出有道德的生活，这当然对2世纪基督教偏向道德主义的微妙变化会产生作用。

这封信有一个很有趣的轶事，就是克莱门特用凤凰的神话，来证明复活的信念。哥林多教会显然还有些人仍未完全接受身体复活的观念——这是保罗在哥林多前书十五章所讲论的问题。克莱门特鼓起如簧之舌说，凤凰鸟的复活是我们身体复活的盼望与应许。[5] 他所用的辩证措词清楚地表明，他对凤凰的神话信以为真，认为它是信徒未来复活的象征符号。如果这封信列在新约里面，现代基督徒对于

它的迷信成分一定会觉得很尴尬。

克莱门特只不过是罗马主教，为什么用高高在上的方式，写信给哥林多教会呢？他似乎是从使徒统绪的观念中，得到很特别的责任感与权威。他听到哥林多基督徒不断分裂，甚至还发生过公开背叛的事件。有谁比身为彼得与保罗继承人的罗马主教(彼得、保罗在很短的几十年前于罗马殉道)，更有资格写信叫哥林多人循规蹈矩、顺服领袖呢？

后来，教皇至上论的创建与拥护者，都用克莱门特以天下为己任的态度，作为支持其主张的证据。然而，这封信本身并没有显示，克莱门特具有这种信念。他只是觉得，在某些意义上，他是保罗的继承人，具有摆平哥林多教会问题的使命感；并不表示，他本人或者任何早期的罗马主教认为，他们的属灵权威凌驾于别处基督徒之上。

《十二使徒遗训》

《十二使徒遗训》也称为《十二使徒的教导》，虽然与《克莱门特壹书》成书于同一个时代，却无法与后者分庭抗礼。远在公元1873年发现《十二使徒遗训》之前，学者们早就透过早期的基督教著作，得知这本书的存在。这本书的作者不详，但大多数学者根据书里的内证认为，它大约是在2世纪之初(101年)，写给罗马叙利亚省(包括巴勒斯坦在内)基督教会传阅的信件。有少部分学者提出一个比较早的日期，可以使这本书成为圣经之外最早的现存基督教著作。

《十二使徒遗训》的写作目的，似乎是要提升基督徒的道德水准，并教导基督徒如何面对自称是为主说话的先知。此外，这本书也包括基督徒日常生活、灵性与敬拜的详细说明与指导。它的开场白是个二元异象，人类所走的两条“道路”——生命的道路与死亡的道路。生命的道路显然是，遵守爱神与邻舍的命令，并持守严格道德律的道路。这两种生活方式的描写，多数是直接取材于福音书与旧约的著作。许多其他使徒后教父一样，《十二使徒遗训》很少提到恩典、信心、赦免、称义，或保罗书信与其救恩福音提到的重要教导。这本书信所说的救恩之道，是忠于和顺服神的命令与教会牧者的生活方式。

《十二使徒遗训》明确地劝告，基督徒读者要谦卑，把任何临到自身的事情都当作是善的，因为“知道没有任何事情可以越过神的旨意”，要记念并尊敬传神之道的人“如同他是主”，“严禁吃祭过偶像的东西”。[6] 有一件值得注意的事是，这个简短劝告的最后一句话与保罗本人的教导有别，保罗在哥林多前书准许他们有条件地吃祭偶像之物。《十二使徒遗训》与其他使徒后期教父一样，提出很严厉的道德水准与相当律法主义的基督徒生活观，过于讲论在律法上自由与释放的基督教福音。

对于浸礼和圣餐，《十二使徒遗训》具有很详尽的教导。这篇相当简短的著作内有个相当长的段落，包含着很有趣的奇怪教导：如何接受、试验与招待自命为先知的人。先知们只要教导《十二使徒遗训》里面的内容，就会受到礼遇。

读者对于下面这个相当矛盾的教导，一定会觉得很困惑。因为读者在一方面，不可以试验与评断先知，但在另一方面，却要审查与判断先知的行为：

> 不要试验与评断在灵里说话的先知，因为任何罪都可以饶恕，但是这个罪得不到赦免。然而，并不是每位在灵里说话的人都是先知，只有彰显神的道者才是。因此，借着这个行为，可以分辨真假先知……任何以主的名来的人都应该受到欢迎。你们查验先知的行为，就会发现，他到底是真是假，因为你们具有分辨真假的能力。[7]

假先知有一个特征就是，他们连续住两、三天以上，并且“在灵里”索取金钱和饮食；后者可能是用预言交换食物的行为。在另一方面，《十二使徒遗训》命令基督徒要把初熟的果子奉给先知，“因为他们是你的大祭司”！所以，读者若要从这本小册子找到前后一致的方法，以试验、对待自命为先知的人，简直难如登天。

在接近尾声时，《十二使徒遗训》告诉读者说：“你们要按立谦卑、不贪财、真诚与经过证实的人，作为神的尊贵主教和执事；因他们为你们执行先知与教师的事工。故此，你们不可以轻视他们，因为他们

与先知和教师一样是尊贵的人。”[8] 当时，巡回的灵恩派先知与教师显然很少，并且大家对他们的印象，常常是疑问而不是尊敬。尽管《十二使徒遗训》的作者并不是完全拒绝他们的事工，甚至还很推崇与尊敬他们当中最优秀的人，但作者也要基督徒不可过于倚靠他们。他的劝告是：基督徒要按立长驻的牧师来监督会众。

安提阿的伊格纳修

《十二使徒遗训》对于 1 世纪末叙利亚基督徒会众的生活，提供了有趣却令人困惑的信息，但它对于神学的贡献却寥寥无几。第三位使徒后教父安提阿的伊格纳修写的信，则严谨得很多，并且比较具有神学意义。他在前往罗马殉道的途中，写了七封信给基督徒会众。伊格纳修是安提阿的基督教主教，安提阿在罗马帝国叙利亚省是很重要的城市，对于基督徒也是如此，因为他们就是在这个地方首先被称为基督徒的，保罗也是在这里开始踏上宣教行程的。伊格纳修大约是在公元 110 年或 115 年左右在罗马殉道，因此他一定认识一些使徒，至少是使徒的直接继承人。他在 2 世纪初期的基督徒中间备受尊崇，这或许是罗马当局逮捕和公开处决他的原因。

伊格纳修写信给以弗所、马内夏(Magnesia)、特拉里亚(Trallia)、罗马、非拉铁非和士每拿的基督徒，也写了一封信给波利卡普。几十年后，波利卡普也步上他的后尘，为主殉道。在警卫要把他押送去罗马的途中，伊格纳修听到有些基督徒要拯救他的计划。他在信中请求他们不要救他：“我请求你们：不要对我好得过度。让我成为野兽的食物罢！经过它们的口，我可以到达神那里。我是神所种的麦子，被野兽的利牙磨碎后，可以证明我是完美的食品。”[9] 伊格纳修在写这点之前，也写道：“当世界恨恶的时候，基督教表现得最伟大。”

尽管有些评论家指控，伊格纳修与其他想要殉道的早期基督徒是受虐狂，但伊格纳修认为，将要临到他的殉道是一个恩赐与神迹。其他基督徒也持相同的态度。大约一百年后，北非神学家德尔图良写道：“殉道者的血是教会的种子。”换句话说，罗马政府迫害与杀死越多基督徒，教会的成长也越大。伊格纳修的看法应该也是这样。

伊格纳修的信中处理了各类的问题,因此我们可以很公平地说,这些信中含有基督教最早的真正神学。这些信中包含的定义、说明与注释,远超过使徒自己写的著作。然而,我们没有理由认为,伊格纳修相信他自己可以跟使徒相提并论,从神那里得到新的启示。相反的,他认为,他只是解释,并把使徒后基督教教义应用到读者的独特情境中。

伊格纳修非常强调基督徒对于主教的顺服。他的信常常强调这个命令:不要在主教之外作任何事情,并且要把主教当作主本人,因为"对会众而言,主教是神的代表。"[10]伊格纳修写信给马内夏的基督徒说:"正如,无论是主自己作或者透过使徒,他都不会在父之外作任何事情(因为他与父合一),所以你们在主教与长老之外,也不可作任何事情。"[11]他写给以弗所人说:"因此,我们显然应当把主教视为主自己。"[12]有些注释家从这些宣告里看到,所谓的"君主主教制"的滥觞——这是基督教后来的趋势,把主教(*episkopos*)高举到拥有权力与权威的属灵阶级。伊格纳修所持的主教观,远远超出了使徒著作的范围,但是毫无疑问的,他也是因为感受到基督教日益分化失序的压力,而强调主教的权威。

伊格纳修也谴责诺斯替主义的幻影基督论,但不是诺斯替主义的整体。他非常强烈地肯定,耶稣基督的真正神性与人性,乃是神在肉身显现。他写信给特拉里亚教会,论到耶稣有血有肉的真人性,说:"但是如果,好像有些无神论者(也就是不信者)说的,他只是在外表上有受苦迹象而已(他们自己才是在外表上存在而已!),我为什么被锁链捆绑呢?我为什么要与野兽战斗呢?如果事实是这样,我的死就没有意义,而我现在也是在妄作见证。"[13]伊格纳修借着证实耶稣真的受苦,来对抗诺斯替主义的基督论,特别是幻影说。但有些早期的基督徒对于耶稣基督与神同等的神性,抱着怀疑的态度。

正统教义的批评者偶尔会质疑,在4世纪举行的公会议与信经确立之前,基督徒是否具有耶稣是真神真人的信仰?伊格纳修解决了这个问题。当他向特拉里亚教会证实耶稣的真正人性之时,也毫无疑义地向以弗所人证实耶稣的真正神性,他写道:"神在人的肉身显现,产生了全新的永恒生命。"[14]伊格纳修虽没有详细说明基督真

正人性的所有教条,但他用上面两个主张,预先证明过这个问题。因此,在使徒刚离世后的基督徒相信,耶稣同时是真神又是真人,是无可置疑的事实。

最后,伊格纳修似乎发明了饶富神学意味的主餐专用名词——圣餐(Eucharist)或者圣餐礼(Communion ceremony)。他认为,领用圣餐是救恩之道很重要的一部分。一个人如何得救并与耶稣基督永远住在一起?伊格纳修认为,是借着"擘饼,它是永生不死的药。"[15]他很清楚地构想,要把圣餐作为圣礼——也就是能够使参与者产生更新变化的恩典媒介。他并没有用心制定圣餐理论,因为他的目的只是在强调,一个人分享主餐的饼与酒,可以有份于神圣的永恒生命,克服罪恶产生的死亡咒诅。后来东正教与罗马天主教的信条都用伊格纳修把圣餐视为"永生不死的药"的说法,来证明其救恩的信念,即救恩是神性化的圣餐程序,*theosis*——"圣化"或"神性化"。基督徒透过领受圣餐,逐渐得到有限度的神性,超越单纯的人性。

伊格纳修与其他使徒后教父一样,留下很有用但也很令人头痛的传统,让后来的基督教去解决。对于高派教会,即重视教会领导的阶层组织与救恩仪式(恩典透过圣礼仪式使人更新变化)的基督徒来说,伊格纳修是个英雄与证据,可以证明他们对教会与福音的见解是早期的、纯正的诠释。至于重视公理会主义单纯教会组织的低派教会,也就是新教教会,则把浸礼与主餐视为"礼仪"而非圣礼,他们对于伊格纳修的传统就不是这么热情。然而,所有基督徒都可以同意,伊格纳修留下的道成肉身基督论很有权威,肯定了耶稣基督是真神与真人,因此为三位一体教义得到的全面肯定铺设了一条康庄大道。另外,他也有功于基督教的统一与对抗异端,尤其是诺斯替主义,他还为了基督的缘故勇敢地殉道。

波利卡普

伊格纳修写的信大多数是给教会的,但他也写了一封信给他的后辈同事,士每拿的波利卡普。他劝告波利卡普说:"如果你喜爱优秀的门徒,那并没有什么可夸的;你要用温柔的心使让你头痛的人物

软化顺服。"[16]波利卡普与伊格纳修类似，大约在公元155年左右，在他的故乡士每拿殉道。有一个名为《波利卡普殉道记》的著作（他殉道现场令人毛骨悚然的目击报导），有时也被包括在使徒后教父里面。这个著作，除了对于在基督徒中间日渐壮大的"殉道派"（也就是，把殉道者奉为圣徒的倾向）可能有影响，在神学上并没有什么重要性。然而，波利卡普本人至少写过一封信给腓立比基督徒，因此称为《波利卡普致腓立比人书》，通常都列在使徒后教父里面。但对于神学史而言，这封信也没有高深的神学与重要性。

《巴拿巴书》

《巴拿巴书》可能是在埃及的亚历山大城写的，时间在公元70年至135年之间。后者的可能性比较高。我们几乎可以确定，该书作者年轻时曾认识一些使徒，例如亚波罗（新约使徒行传曾经提到）等人，除此之外，我们对他一无所知。他为何要使人认为，他的著作是巴拿巴写的？我们也不得而知。这封信用寓意解经法解释旧约圣经，目的是要证明，基督的教会取代了希伯来人，成为神的百姓。

在《巴拿巴书》写作之前，埃及亚历山大城的犹太学者，已经用寓意法解释旧约圣经。亚历山大城的菲洛（Philo）是耶稣时代的人，他对古代散居各地的犹太侨民之研究，可能是最有影响力的圣经学者与神学家。他想要证明，摩西五经及旧约圣经，一般而言都与希腊哲学，特别是柏拉图及他跟随者的哲学，非常和谐。亚历山大城及其四周的基督徒，深受菲洛不照字面解经的影响。《巴拿巴书》就是一个很著名的例子。它表示，当摩西禁止以色列人吃猪肉时，实际上是说："你们不可跟猪一样的人扯上关系。"[17]

现在，我们往往会取笑这种寓意法的解释，但现代读者要知道，这种解释在古代社会中非常普遍，尤其是在深受希腊哲学影响的文化中。一般而言，早期基督徒并不会拒绝圣经的字面或历史意义，但他们往往会另外寻找二三层意义。他们认为，"属灵的意义"比字面、历史或者伦理的意义更真实、更深入，这是现在读者很不以为然的地方。《巴拿巴书》不过是这种释经法的一个例子。后来的亚历山大基

督教学者与神学家更在这上面大肆发挥。

《巴拿巴书》与其他使徒后教父一样，主要是以道德主义来刻画救恩之道。它并没有否认，救恩纯粹是借着恩典得到的礼物，却强调，遵行律法上该作与不该作的规条，是接受救恩的主要关键："因此，你们既然已经学到，写在这里的主的命令，最好遵命照作。因为遵行的人在神国里会得到荣耀，反其道而行者会跟着他自己的作为灭亡。这就是为何有复活，为何有奖赏的原因。"[18]

《黑马牧人书》

我们最后要讨论的使徒后教父是，一本名为《黑马牧人书》的著作。这本著作的作者可能是庇护(Pius)的兄弟，庇护在公元140年至145年担任罗马主教。在神学史中，《黑马牧人书》特别重要，因为在决定基督教圣经正典的时候，《黑马牧人书》是最接近但后来却没有被接纳为新约正典的著作。2世纪与3世纪有各种不同的建议单，把这本书列为圣灵感动的书籍，或者放在一个次要的书类中，当作一本基督徒的灵修读物。里昂伟大的教父爱任纽把《黑马牧人书》接受为圣经，3世纪的教父亚历山大的克莱门特和奥利金也一样。甚至4世纪伟大的阿塔那修最初也接受它，虽然他在公元367年所写的复活节文告单中，最后还是把它排除在外。《黑马牧人书》对于罗马帝国许多地区的使徒后基督教，无疑具有很大的影响力，然而大多数现在的基督徒对它却一无所知。

《黑马牧人书》内含一系列异象，以及天使向黑马本人所说的解释。许多解释以比喻的方式呈现，其中穿插着许多基督徒生活的命令、指导与训诲。正如一位现代注释者说的，《黑马牧人书》"像谜团一样，是本非常难懂的书籍，从使徒后时期幸存下来……(但是)这本书是2世纪中期罗马基督教情况的重要见证。"[19]这位以牧人身份向黑马显现的天使，用异象启示黑马的方式，与新约启示录使用的象征符号很相像。这本书的许多内容在今日若不是根本无法理解，至少也是很难理解的。它的主旨似乎是警告基督徒，要为即将来临的逼迫与黑暗的敌对势力作预备。

然而,《黑马牧人书》引人入胜的地方在于它对基督徒与教会的劝诫和命令。这本书与其他使徒后教父一样,写作的语调,如果不是律法式的话,就是道德性的。它并没有否认或完全忽略神出于恩典的白白赦免,但是它似乎更强调基督徒不要任性犯罪。事实上,这本书警告说,一个人在受浸后得到饶恕的机会只有一次。[20]

《黑马牧人书》的信息是:神的怜悯范围很有限度。神会赦免人,但不会无穷无尽地饶恕。而且,我们得到神饶恕的条件是遵守他的命令。牧人告诉他说:"如果你遵守我的命令,你以前犯的罪行就会得到赦免。事实上,每个人都可得到赦免,如果他们遵守我的命令,并以纯洁的心行事为人。"[21]

受浸之后犯罪,得到饶恕的机会只有一次,这信念使悔改信主的人,把受浸日期延到临死之前的习俗越来越流行。当然,这并没有变成约定俗成的惯例,并且也不会受到教会领袖的鼓励,但我们很容易知道,有些"比较软弱的"悔改信徒为什么要等到最后才受浸。

《黑马牧人书》也为婚姻与离婚、财富与金钱、天国公民的资格、测试先知的方法,以及其他罗马帝国基督徒面临的急迫问题提供规条与告诫。这本书严禁在离婚后以任何理由再婚,并且极力建议基督徒无论结婚与否,最好完全避免性事。整体来说,《黑马牧人书》偏向非常严格的清教徒生活型态,几近于禁欲主义。根据它所强调的救恩之道是挣扎、恐惧和舍己而言,《黑马牧人书》所宣扬的福音并不像是基督教的。这本书的声望,可能是促成3世纪与4世纪的基督徒对于道德化与禁欲主义的生活趋之若鹜的因素。

《黑马牧人书》的福音最简洁扼要的说明呈现于书开头,当牧人(天使)第一次向黑马显现时,命令黑马道:

> 首先要相信独一的真神,他从无中生有,创造与安排万物,惟有他包含一切,但是没有任何一物可以包容他。因此,你们要相信他、畏惧他、永远不断地畏惧他,又要自制。如果你们遵守这个命令,实行这些条例,你们就可以远离恶者,得到公义的美德,向神活着。[22]

这个福音概论，不仅把《黑马牧人书》，也把使徒后教父的总体观点简单扼要地表达出来。尽管他们都提到，神会怜悯真实的悔改，并且偶尔也会表达神透过基督十字架施行救恩的需要，但他们似乎都比较关心，如何灌输不道德会受到审判的恐惧感，以提升基督徒的美德与顺服。他们也强调，神、创造、基督与教会等信念。

《黑马牧人书》的最后一个意义与它暗含的基督论有关。在2世纪时，教会刚开始想要认真了解耶稣基督的本性与位格。尽管所有接触这个问题的使徒后教父都否定幻影说与诺斯替主义的二元论，但他们表达耶稣基督的神性与人性之关系的方式并不一致。《黑马牧人书》似乎认为，耶稣是圣灵在肉身显现，在神学史上，这称为"圣灵基督论"。根据后来的教义标准，这种基督论可以视为异端，并且当阿塔那修领导教会处理正典的棘手问题时，这可能就是他最后把《黑马牧人书》排除在外的一个原因。

《黑马牧人书》把"耶稣基督是神在肉身显现"解释成：

> 创造万物的先存圣灵，也就是神，愿意活在血肉之体里面。因此，圣灵所住的这个肉身，尽心服事圣灵，活出神圣和纯洁的生活，在任何方面都不会亵渎圣灵。所以它(这个肉体或者基督的人性)活得很尊贵纯洁，与圣灵同工，凡事都与圣灵合作，表现得很有力量和勇敢。神拣选它作为圣灵的伙伴，因为这个肉体的行为使神喜悦。[23]

这个解释里面当然毫无三位一体的知识，更没有三位一体的第二位，也就是子或道(逻各斯)的观念，子取了人性、穿上肉身成为耶稣基督。但是我们若期待2世纪的教父能够清楚地表达或者了解后来发展出来的一位基督同时具有神人二性的教义(或者教条)，就太过苛刻了。虽然如此，《黑马牧人书》暗含的圣灵基督论，使教会受到困扰，并使教会延误同意与确定"基督的位格与三位一体"的正统教义，是毫无疑问的事。

使徒后教父的意义

到了这里，有些读者或许会感到疑惑，神学史为何把这些使徒后教父（至少是他们当中的一些人）搜罗在内，当作传承正统教义的英雄？为何不把他们当作异端？他们的信息与恩典的福音相较，当然是非常道德性的，注意的焦点是行为而不是怜悯，并把救恩当作人的努力而不是礼物。但是，我们要记住很重要的一点，他们想要制止当时在基督徒中间很猖獗的反律法主义（拒绝律法和命令）。他们普遍共有的态度与新约雅各书都是出自相同的关怀："信心没有行为是死的"。然而，他们对于反律法主义所开的解毒剂，有时候跟毒物同样，甚至更糟糕。

但我们不可只因为使徒后教父没有完全认识并正确地表达教会在很久之后才精雕细琢出来的教条，就轻视他们或者把他们视为潜在异端。尽管他们具有许多弱点，但他们起而对抗诺斯替主义与其他信仰毒瘤，仍是有功于教会的。

在基督教神学史上，使徒后教父扮演的角色很暧昧。新教基督徒对于他们的角色与影响，更是爱恨交织。因为，使徒后教父在一方面是使徒与正统（即大公）基督教会之间的桥梁，并且有助于维持与建立比较统一、神学健全的教会，但是在另一方面，他们的传统，对于福音的传承——完全不是行为，而是白白恩典——多多少少有些过失。保罗写信给腓立比人说："（你们）就当恐惧战兢作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。"（腓2:12—13）使徒后教父强调这个信息的前半部，但是通常大多忽略了后面的部分。

大约正当许多使徒后教父纷纷写信，教导基督徒正确的信念和行为之时，罗马帝国另有一批基督徒，写信给异教批评者与罗马官方，护卫基督教的完整，以免她受到误解与迫害。这些作家叫做"护教者"，下一章要讲述的是他们的故事。

第三章　护教者为信仰辩护

基督教神学的历史深受哲学影响，尤其是希腊(希腊化)哲学。对于认为神学与哲学互相对立的基督徒，这是非常令人震惊的事实。事实上，这种假定并不是绝无仅有的例外，早在神学的发轫期就已经存在了。有一位最有影响力的教父德尔图良对于当时有些基督徒潇洒自如地大幅使用希腊哲学(例如柏拉图主义、斯多亚主义)向异教听众解释基督教的观念，就感到非常惊骇。我们曾引用德尔图良愤慨无比的质问："事实上，雅典与耶路撒冷有何关系呢？(柏拉图)学派与教会有何相同呢？异端与基督教有何相交呢？"[1] 在基督教思想家之间，从最早期开始就有一个深达神学核心的裂隙：有一派思想家从批评者的角度出发接受他们的挑战，以理性甚至哲学，辩护他们的信仰。另有一派思想家认为，这种企图很危险，正好授予信仰仇敌可趁之机。德尔图良代表后者。

护教者就是2世纪的基督教作家，他们想要护卫基督教信仰，对抗异教的敌人，如塞尔修斯。虽然有少数护教家，例如德尔图良，排斥哲学的护教法；但大多数护教家想要凸显基督教的信息和世界观，与最优良的希腊哲学之相似性。甚至还有少数护教家认为，基督教信仰是"真哲学"，因此想要证明，基督教信仰在哲学上无与伦比，优于希腊化的思想。他们在这个过程中，当然需要使用到暗示这两种思想可以互相比较的方法，以便比较它们的优胜劣败。也就是说，这两种思想不可能像德尔图良认为的那样完全不同。尽管德尔图良和有些其他早期思想家认为，这个观念简直大逆不道，但是有些基督教地区却热情地拥抱这种想法，特别是亚历山大和罗马这两个罗马帝国最重要的文化中心。

护教家要从希腊哲学的角度，考查与辩护基督教，并不是一个崭新的企图。大约在一个世纪或更早以前，在埃及亚历山大城，有一位犹太学者菲洛就想要撮合犹太教与希腊哲学。菲洛对于当地的犹太

人和敬畏神的外邦人之巨大影响力，或许可以解释，2 世纪与 3 世纪的亚历山大基督徒对于用哲学诠释圣经与基督教的信念，为什么会保持热情开放的态度。有些护教者对于希腊哲学家的正面评价，可以跟菲洛一比高下。例如，菲洛教导过，柏拉图的哲学与摩西的教导同样源自神圣的启示，因此它们如果不是完全相同的话，在根本上也是相似的。菲洛为使这个教导合理，必须使用寓意法解释希伯来圣经。他使用这个方法，能够把希腊与希伯来人对于神、创造与人性的看法混合起来。菲洛对于犹太思想的处理办法，在散居各地的犹太侨民中广被接受（虽然并不是毫无异议）；因此，2 世纪的基督教护教家，就站在这个基础上大做文章，以便凸显最佳的希腊化思想与他们复杂的基督教信息版本具有类似的一致性。

这些护教者当然能够追溯到保罗作为他们的先驱和典范。使徒行传十七章详述保罗在雅典遇到希腊哲学家的故事，保罗引用雅典诗人"未识之神"的观念，作为他信息的切入点。保罗在雅典的作法，对 2 世纪护教者试图成就的雄图伟业，并不是很有力的后盾。但它毕竟是使徒保罗与希腊思想的对话，而保罗又引用了后者的权威人士，对于护教家的企图多少具有支持鼓励的作用。

希腊哲学

在讨论这些护教者是谁，以及对基督教神学历史有何影响之前，事先浏览一下希腊哲学的概念，对于我们会很有帮助。许多护教者认为，希腊哲学是基督教神学的盟友。

正当 2 世纪基督教护教家放眼扫视罗马帝国，寻找思想模式，以帮助他们与类似罗马皇帝奥勒留等有思想、会思考的异教徒沟通之际，他们看过许多不值一顾的作法。例如，帝国充斥着五花八门的神秘宗教——采用秘密入会制度的教派，其中充斥着关于死亡与复活之神的精致神话，以及伤风败俗的不道德行为，如透过浸泡在宰杀公牛之血中的秘密仪式。此外也有各种巫师的异教哲学，例如岱亚那的亚波罗纽（Apollonius of Tyana）与毕达哥拉斯（Pythagoras）的跟从者秘密结社，以操练超觉能力，以及研究数字与天体的神秘能力。然

后，又有奥林匹斯山的希腊罗马众神，例如宙斯、阿波罗和狄安娜的各种寺庙敬拜仪式和神话。

2世纪的护教者决定采用柏拉图主义与斯多亚主义(Stoicism)，或者这两种主义的混合物，作为辩护基督教的基础。许多人认为，这种选择远比上面提到的各种教派更佳。例如，塞尔修斯完全认为，所有思想纯正、受过教育、认真思考的帝国人民，都会认识与相信"真教义"，意指含括柏拉图主义、斯多亚主义与伊壁鸠鲁主义(Epicureanism)等元素的混合哲学。尽管护教者认为，这个菜单里面的享乐主义没有什么价值，但他们觉得，基督教的生命与世界观，与柏拉图主义和斯多亚主义的一般混合体，具有许多共同的立足点；这种混合体构成2世纪罗马帝国大多数地区的流行哲学。[2]

希腊哲学否认流行宗教的多神主义，以及神秘宗教的神话与秘传仪式。这并不是说，所有受过教育、有思考力和相信希腊哲学的罗马公民，就与寺庙敬拜仪式和异教秘术毫无瓜葛。但他们往往会剥除这些宗教的神秘色彩，将它们视为提供娱乐和友谊(或满足肉体欲望)的兄弟会组织。与塞尔修斯一样，大多数受教育、有思想的帝国人民认为，"真教义"包括相信一神，他的确实身份超越人的知识范畴，但他塑造并管理整个宇宙，是仁慈和正直的统治者。他们当中比较倾向斯多亚主义而非柏拉图主义者，往往会把神性视为自然、有序的运行法则。无论如何，希腊哲学是一神主义，而不是多神主义，并且强烈主张：形而上的事物最终是属灵的。希腊哲学也肯定，"灵魂不死"与活出符合伦理道德之"良善生活"的重要性。这种伦理道德，在极端之间采取中庸之道，并且避免好色淫荡与自私自利的行为。

希腊哲学把神视为 *arche*，即万物的终极本源，即使他并没有 *ex nihino*(从无变有的创造宇宙)。相反，希腊哲学认为，神是宇宙万物的源头，万物从他发散出来，好像阳光从太阳辐射出来一样，并且是万有的秩序与设计的起源。神是单纯的实体，完全没有躯体、肢干或激情，他是不变(不能改变)与永恒的(没有时间的)，是有限受造物之外的一切——即形而上与完美道德的典范，不受有限性、极限、依赖、情绪、激情、改变和腐蚀的影响。

这种哲学式神学对于菲洛之影响，在1世纪的犹太教中可以看

得很清楚。他与其他的"犹太哲学家(在希腊化的犹太世界中)热切地解释旧约与最高层次的希腊哲学有关的部分,即著名的中期柏拉图主义。"[3] 菲洛认为,希腊哲学的神与希伯来传统的雅巍(Yahweh)具有许多相似之处;希腊哲学的神是一神,是形而上与道德的完美,是所有灵魂的创造者与审判者,而希伯来的雅巍则是创造者、立法者与所有人类的审判者。在菲洛的犹太中期柏拉图主义版本中,摩西与柏拉图配合得天衣无缝。这是基督教护教家从事这项任务的犹太前辈。他们的使命是,把基督教的观念用很有说服力的方式,灌输给受过教育并有思考力的罗马人。他们完全站在菲洛的肩膀上,也就是在菲洛的希腊化犹太教基础上,建构一个希腊化基督教的上层构造。

护教者的思想范畴

基督教护教家有哪些人呢?他们对于基督教思想的历史实际有何贡献呢?这些贡献有何价值呢?

正如使徒后教父一样,关于护教者也没有普遍一致的分类法。当然,这个类别本身是后来教会历史学家与神学家的发明物。他们所提的各种护教者名单,彼此之间互不相同;主要差异在于,要包含或者剔除匿名的《致丢格那妥书》、奥利金与德尔图良。

奥利金与德尔图良存活且工作到3世纪,在许多方面他们与其他护教者有别,他们使用的神学方法与贡献发展得比较好,又比较高明。由于他们以写作思辩性的原创基督教神学(尤其是奥利金)与反对异端的著作(尤其是德尔图良)为主,而且著作等身,常被归在"教会的教师"之列,而不是护教者之列。然而,他们都写过护教辞(为基督教信仰辩护)。在这个基督教神学故事的详细叙事中,我们要把奥利金、德尔图良与其他护教者分开处理,尽管他们也常被归在护教者的类别里面。

《致丢格那妥书》常常被列在使徒后教父里面。但因作者完全不详,而它又具有很清楚的护教目标与内容,因此这本神学史决定把它加在护教者之列,虽然它的本质并不是很有哲学性。

护教者是2世纪的基督教作家，他们想要影响相对上比较人道的罗马皇帝，如奥勒留与安多尼努·庇护(Antoninus Pius)，使他们即使不信基督，也会正视基督教。大多数护教者都写公开信给罗马帝国的这些皇帝以及其他官员，他们常用哲学方法解释基督教的信念与行为。教会史家葛兰特(Robert Grant)把他们的目标与贡献解释得很好："这些作家与诺斯替主义者(以及使徒后教父)是同一时代的人，但他们采取迥然不同的路线。这些护教者扬弃神秘的灵性主义，很有信心的采用哲学推理。他们虽然攻击哲学家，但是只要力所能及，他们都使用哲学家的语言。他们因此创造了传统基督教神学的基本方法。"[4] 葛兰特关于传统基督教神学"基本方法"的断言，可能会有争议。当然，并不是所有神学的基本方法，都与许多护教者的著作具有同样浓厚的哲学色彩。在整个基督教神学故事中，哲学使用的都是炽热无比的辩论题材，而且有许多人责备护教者作得太过分，让希腊观念塑造他们对神的想法。但无论是好是坏，葛兰特这样说是对的："主要的护教者使基督教发展出一种与哲学有关的神学。"[5]

除了《致丢格那妥书》之外，2世纪的护教者是：亚里斯底德(Aristides)、殉道者查士丁、撒狄的墨利托(Melito)、雅典的阿萨纳戈拉斯(Athenagoras)、塔提安(Tatian)与安提阿的提阿非罗(Theophilus)。虽然他们精确的生平年岁与其他事迹大都无可查考，但他们可能都是2世纪的人，活在罗马版图里。他们之中有些是主教，有些是平信徒；有些人变成殉道者，有些人的死亡原因不详。但他们所有人，都个别地并共同地塑造了基督教历史，确保基督教不会面对轻蔑的批评畏首畏尾，退化成地下组织，成为另一个神秘宗教。他们帮助基督教把思想发展成神学——在心智上与理性上，审查与辩护基督教的信息。

在这些所有护教者中有三位出类拔萃，成为基督教神学史上特别重要的人物。这是因为他们对神的认识非常深刻，他们对后世基督教思想家，如爱任纽、奥利金，甚至阿塔那修等人的影响十分重大。这三位护教者是：殉道者查士丁、阿萨纳戈拉斯与提阿非罗。

查士丁

殉道者查士丁因为他的创见：基督是宇宙的逻各斯，以及基督教是真哲学，毫无疑问地配得“2世纪最重要护教者”[6]的尊称。许多后来的基督教思想家，完全把查士丁在这些领域里的建议与主张，视为天经地义的真理，然后在这上面发展他们自己的神学。查士丁在2世纪上半叶，出生于巴勒斯坦的一个希腊家庭。查士丁信主之前的生平鲜为人知，除了以前是柏拉图学派的哲学家，与一位神秘老人在一席对话之后，改信基督教之外，其他数据是一片空白。有一个来自优西比乌的传统说，查士丁改信基督教后，仍然穿着他的哲学外袍或罩衫——大约在公元150年左右，当查士丁到罗马传授基督教教义的时候，这点必定是罗马基督徒闲话与辩论的题材。查士丁的著作清楚可见，他自认为是一位基督教哲学家，也就是基督的哲学家，正如他曾经是柏拉图的哲学家一样。另外，他显然也认为，基督和柏拉图具有许多相似的地方。他把柏拉图的老师苏格拉底称为“在基督以前的基督徒”。德尔图良振振有词地说：“雅典跟耶路撒冷有何关系？”可能就是针对查士丁而说的。

查士丁写的有些著作已经遗失了，现存的三篇虽然很简短，却是很深奥的护教辞。查士丁的《第一护教辞》(*First Apology*)可能是写于公元155年，波利卡普殉道的时候。这是一封写给皇帝庇护的信，信中措词激励，大胆请求他用比较公正的方式对待基督徒。查士丁揭发迫害基督徒的丑闻，也就是罗马政府不分青红皂白，只因基督徒的信仰，不管他们的行为如何，就加以逼迫。他反驳与基督徒有关的流行谣言，证明基督徒是合理敬拜神的善良公民，虽然他们不时需要采取不合作主义。查士丁虽然写道：“我们认为，除非被判有罪，或者证明是行恶的人，否则没有任何邪恶可以毁灭我们。因此，你即使能够杀死我们，但是无法毁灭我们。”[7]但他仍然请求皇帝撤销迫害基督徒的命令。

在他请求公平待遇的信里面，交织着基督教信念的解释与辩护。他证明，柏拉图(几乎肯定是皇帝最爱的哲学家)也受惠于摩西！他

解释基督徒的敬拜和圣礼，并说明基督徒为何拒绝偶像崇拜。

在《第一护教辞》的末尾，查士丁放胆向皇帝说："如果这些事情对你似乎是合理和真实的，请尊重它们；如果这些事对你好像没什么意义，请你把它们当作胡说八道，但是不要下令处死无辜者，好像他们是你的敌人。因为我们预先警告你，如果你继续这样不公不义，别想逃避神即将临到的未来审判。因此，我们要邀请你，作神所喜悦的事情。"[8]

公元 162 年，不知道因为什么原因，查士丁在罗马被政府当局处死。在他的护教辞有好几个地方透露，他预先看到了这个命运——至少很可能会是那样。皇帝是否真的读了他的公开信，是件可议的事情，但有些罗马官员肯定看过这些信。尽管这些护教辞的大胆主张，可能是造成查士丁被处死的原因，但这些护教辞几乎肯定会促使基督徒勇敢地挺身而出，向罗马施加压力，叫自认为合理公平的罗马政府秉行公义。

查士丁的《第二护教辞》(*Second Apology*)是写给罗马元老院的，时间大约是公元 160 年左右。它的语调很像拼命三郎的样子，因为查士丁列举了皇帝与其他罗马官员对待基督徒不公平、不合理的案例。在这个护教辞中，查士丁每次遇到停顿的地方，都声嘶力竭地证明，罗马政府迫害基督徒是出于无知和偏见，而且神完全是因为基督徒的缘故，才没有立刻毁灭这个世界。他用耶稣把苏格拉底比下来(苏格拉底，在大多数元老与其他受过教育的高等罗马人的心目中，是一位英雄)，并且在结论中说：基督徒"根据合情合理的判断，我们的教义并不是可耻的，而且实际上比所有的人类哲学更崇高。"请求罗马读者，要用虔诚和哲学的风度，"为你们自己的缘故"[9] 赶快分辨是非。查士丁这样说，可能是指，因为他们迫害基督徒，神的审判已经快要临到了。

查士丁的第三个，也是最后一个现存的作品是《与推芬对话》(*Dialogue with Trypho the Jew*)。这个作品包括，查士丁以自传体写的省思，关于他归信柏拉图主义并最后归信基督教的过程，以及他认为道成肉身与一神论符合的神学解释。后者是犹太哲学家推芬认为很荒谬的事情。

在他的所有著作中，查士丁都探索与解释"基督是神的逻各斯之观念"以便说明基督教的信仰。他认为，这个观念植根于希腊与希伯来的思想，是解开基督教福音奥秘的关键。这个逻各斯，在他的教义说明中，是神先存的灵，即第二位神，他在耶稣基督里面道成肉身。查士丁是最早用火作为类比，以解释逻各斯及灵与神关系的基督徒之一。他告诉推芬说，子(逻各斯)从父而出的诞生，绝对不会削弱父。因为，正如火从火中点燃一样："可以点燃众火的火源，并不会因为点火减弱，而会保持原样。"[10]虽然查士丁并没有把逻各斯与圣灵，清楚明白地分别出来，作为三位一体中的两位(这是有待后来基督教神学家才能完成的事情)，但他这样回应推芬的控告："你努力证明一个令人无法置信，并且几近不可能的事情：神经历诞生，成为人的过程。"[11]查士丁开启了三位一体论的思辩过程。

查士丁认为，耶稣基督是"宇宙的逻各斯"，他是神的流露与创造的媒介。查士丁这样说，很显然是在解释约翰福音的开场白，并借用希腊化逻各斯的观念。几乎所有希腊哲学，以及菲洛的希腊化犹太神学，都有一个存在物，名为逻各斯。在所有的情况下，逻各斯都被当作独一神与受造物之间的媒介。查士丁说："当我们论到基督的时候，意思指的就是希腊人所说的宇宙逻各斯。"

在耶稣基督诞生之前，逻各斯(基督)就已经在世界上，他透过犹太先知与希腊哲学家说话。查士丁把逻各斯叫做"道种"(*Logos spermatikos*，逻各斯的种子)，这道种在每个人的里面，因此是所有真理的源头，只要我们认识并且说出来，它就是真理。在早期基督教著作最有名的话中，有一段是出自查士丁的《第二护教辞》，表达了他对于全宇宙的逻各斯，也就是基督的观念：

> 我承认，我以身为基督徒为傲，又竭尽全力让人认出我是基督徒。这并不是因为柏拉图与基督的教导有所不同，而是因为他们并不是在每方面都相同，正如斯多亚主义者、诗人与历史学家也都不尽相同。因为道种的关系，每个人都能照他所拥有的道种比例，说得头头是道……所有人所说的任何事物，只要说得正确，都是我们基督徒的财产。因为在

> 次于神之后，我们敬拜与敬爱道，道是从非受生的、无法形容的神出来；因为他也为了我们的缘故成为人，分担我们的苦难，所以他也能使我们得医治。[12]

因此查士丁使用宇宙逻各斯的观念，以解释基督徒怎能欣然接受所有真理，都当作是神的真理（无论这真理出自何种人），以及基督徒怎能相信与敬拜耶稣基督，当作神（第二位神），而不违反一神论。身为宇宙逻各斯的基督，比身为神儿子的耶稣先存在，正如火源出于火——有点次于神本身，但与神同性与同质。身为宇宙逻各斯的基督，是所有真、善、美的源头。但查士丁主张，只有基督徒才能完全认识基督，因为神在耶稣基督里面成为肉身。就这样，查士丁建立了一个逻各斯基督论的基督教传统，取代圣灵基督论，并向三位一体的基督论迈进一步，同时又赏识哲学与文化，是道在化身为耶稣基督之前，本于这逻各斯的活动。

雅典的阿萨纳戈拉斯

雅典人阿萨纳戈拉斯，与查士丁一样，既是哲学家又是基督徒。除了其他的著作外，当他将要拜访雅典的时候，他用公开信的方式，写了一本名为《为基督徒申辩》（*A Plea for the Christian*）的著作，给皇帝奥勒留。阿萨纳戈拉斯与查士丁及其他护教者一样，想要说服皇帝停止迫害基督徒，而且他采取的最重要策略是，驳斥对于基督徒常见的莫须有控告与谣言。但与基督教神学比较有关的是阿萨纳戈拉斯对于神及他儿子耶稣基督的观念之省思。

很显然的，阿萨纳戈拉斯认为，如果皇帝知道，基督徒相信一神与皇帝相信的很相近，可以帮助他停止迫害基督徒。奥勒留是最受斯多亚主义影响的哲学家；斯多亚主义的神，实际上等于是宇宙不变与完美的秩序。斯多亚主义者当然肯定一神，并且否认多神主义，即使他们几近于接受泛神论的神与世界观。无论如何，在阿萨纳戈拉斯的申辩中，最重要的部分是与基督教的神论有关。

首先，阿萨纳戈拉斯援引许多希腊诗人与哲学家，以便提醒皇

帝，最佳的希腊化思想是一神论的。然后，他向皇帝保证，基督徒并不是他人无端指摘的“无神论者”：

> 因此，我们并不是无神论者，因为我们承认非受造的、永恒的、不能见到的、不动感情的、不可知的与无限的一位神。只有借着理解力才能领悟他，而且我已经充分地说明了他之所以被光明、美丽、灵与无法言述之大能包围的原因；世界是透过他的道而受造、循序运行并维持存在。[13]

观察阿萨纳戈拉斯如何描写基督徒相信的神是一件很有趣的事。尽管“非受造的”与“永恒的”等属性具有圣经根据，是没有人能够怀疑的；但有些人会质疑，神是“不能见到的”（除了在耶稣基督里道成肉身）；许多基督教学者质疑，阿萨纳戈拉斯说神的特征是“无痛感性”（impassibility，不会受苦难或情绪知觉的影响）与“不可知的”（超出人类的认知之外）是否受到希腊神性观念的不当影响。尤其是当他主张，基督徒相信的神是“只有借着理解力才能领悟”的，人家会怀疑，在他的神论里面，希伯来与希腊思想的相对比重到底是如何。

阿萨纳戈拉斯主要是以反面的属性来描述神。也就是说，他解释，神不是什么，而非神是什么。后来的基督教神学家，把这种方法叫做“否定神学”（apophatic theology），因此成为基督教神学史很重要的部分。很显然的，阿萨纳戈拉斯和后来的反面思想家认为，神的完美是指他与任何受造物都不一样。因此，神只能正确地描述为，他不是什么，而非他是什么。他不是不完美的，因此改变、受苦，甚至被人理解，都是被受造物的不完美污染。这种神学的结果，当然是使圣经所说的神的性格逐渐减少。当然，阿萨纳戈拉斯与其他思想家，都没有否认神的位格，但他们描述神的某些方式，使神似乎更像希腊哲学很抽象的超越万物的起源与根基（*arché*），而不是希伯来圣经和使徒著作里很具体、有人性并与人互动的神。

阿萨纳戈拉斯继续向皇帝申辩，回答有些人认为“神有儿子”是很荒谬的指控。这是取笑基督教信仰的一个把柄。基督徒常常满心爱慕地提到神的儿子耶稣基督。受过教育、有反省力的异教徒，如塞

尔修斯和奥勒留等人,为何觉得这种行为很可憎,而且是无知与迷信的证据?首先,完整的三位一体教义还没有发展出来,这个教义在基督教思想中只是潜在的,或者刚在萌芽的时期。对于异教徒来说,基督徒既说神是独一的,又说神有一个配得敬拜的儿子,根本就是自我矛盾。并且神生儿子,似乎也暗示,神有些不完美。他变成一位父亲?神能"变成"任何东西吗?一个人怎能从亘古就是一个儿子的父亲呢?在阿萨纳戈拉斯和其他护教者写作时,基督教对于这些问题大部分都没有答案。许多基督教的异教敌手认为,神生儿子或者有一个儿子的整个观念,听起来就神秘兮兮的。

阿萨纳戈拉斯对三位一体教义提出最早的神学解释之一,以便扫除异教徒对于基督教的误解与反对:"我们承认,一神、一子,即神儿子逻各斯,与一位圣灵,在本质上合一,也就是圣父、圣子、圣灵。因为子是父的智力、理性和智慧,而圣灵是神的流露,如同光从火发出来。"[14]这可能是最早讲论基督教三位一体教义比较清楚的陈述。阿萨纳戈拉斯在这段叙述里也说,逻各斯是神的"第一个产物",即使逻各斯并不是被造而有的,因为他是神的逻各斯,永远都存在于神的里面。阿萨纳戈拉斯并没有钻研"逻各斯如何在耶稣基督里面道成肉身"的棘手问题。他完全假定,皇帝以及其他读者知道,这个逻各斯正是基督徒敬拜的基督,基督徒相信他永远在父里面,然而又从父出来。至于细节则置而不论。

查士丁和阿萨纳戈拉斯二人,都使用著名的希腊观念,且在使徒著作里面也有的逻各斯观,以解决基督教信仰和敬拜中某些固有的问题。他们的存心很好,但是有些没想到的后果却很棘手。后来3世纪与4世纪的基督教思想家,不得不奋力对付逻各斯与神关系的许多问题。然而,我们不能责怪使徒后教父使用这个观念,作为基督教关于神的教导与希腊哲学神学之间的桥梁。

安提阿的提阿非罗

这里要讨论的最后一个护教者是,安提阿的提阿非罗。他在公元180年左右写了三册的《致欧特里卡斯》(*To Autolycus*)。除了任

职安提阿基督徒的主教之外，我们对于他的生平所知很有限；安提阿对于异教徒和基督徒，都是帝国最重要的城市之一。提阿非罗是继伊格纳修在公元 115 年殉道后的第二任主教之后，而他，提阿非罗可能就是在公元 115 年那年出生。他死于 180 年左右，原因不明。

欧特里卡斯是提阿非罗的异教徒朋友。提阿非罗写三本书给欧特里卡斯，以回应他对基督教发表的不公平言论。提阿非罗的现代翻译者，论到他的护教书籍说："整本论文很适合领导有知识的异教徒热情地接受基督教。"[15]提阿非罗护教辞的哲学味道，不像查士丁与阿萨纳戈拉斯的那么浓厚，他甚至还批评希腊文学与哲学。他自己所受的主要影响似乎来自希腊化犹太教，但是他没有使用很强烈的寓意解经法。安提阿学派解经法，比较倾向于历史与字面上的解释，而不是亚历山大学派的寓意解经法；提阿非罗是安提阿解经法的优良代表。

在基督教神学史中，提阿非罗以率先提出 *creatio ex nihilo*——"从无变有"的创造观念而著名。这并不是说，别的教父或者更早的教父不相信这点。但是提阿非罗首先明确地反驳希腊哲学把宇宙视为永恒的倾向。在引用创世记的开场白之后，他主张说："这段神圣的经文从一开始所教导的是要证明：神用以塑造这个世界的物质，是神用某些方法创造的。"[16]

尽管一般而言，希腊思想对于护教者都有影响，对于这一点，提阿非罗却努力要使基督教思想与希腊的一致见解有所分别。一位神如果有一个有限如物质的对头，在永恒里就要不停地跟它对抗，那么，这位神究竟有多完美呢？永恒的物质会限制神。如果神真的是无限与完美的，那么宇宙必须是完全从无到有，自由创造出来的。与其他护教者一样，提阿非罗使用逻各斯的观念，以解释神与世界的关系。逻各斯是神创造宇宙以及透过先知说话的媒介。逻各斯永远都在神里面，神从里面让他发出来（照字面讲是，"喷出来"），所以完美的父神可以跟时空世界建立关系，并透过先知说话：

> 那么，神在自己的深处拥有他自己的道，生出道；在万有之先，发出他的道与他的智慧。道是他创造万物的助手，他透

过道创造万有。道是“统管万有的原则”(*archè*),因为他统管一切,是他所造万物之主。那么,因为他是神的灵、统管万有的原则、智慧,与临到先知身上的至高者的能力;他透过先知述说世界与万物的创造。因为当世界诞生时,先知还没有出生,但是神的智慧在神里面,因此他神圣的道,永远都与他同在。[17]

提阿非罗关于三位一体的思想有点混乱。他没有把神的道(逻各斯)与神的灵区分得很清楚。其他的早期神学家只有整理这些观念,使神的灵成为他永恒的智慧,而子是他永恒的道(逻各斯)。然而,很有趣的是,提阿非罗解释得很清楚,神的儿子(道,逻各斯)永远在神里面。然而,后来的正统神学否认,神在创造之前发出道的观念,因为这观念暗示,父神与他的道都有改变。

提阿非罗很少提到,或者根本没有论到耶稣基督。与 2 世纪护教家一样,他比较注意,在耶稣基督里面道成肉身之逻各斯的存在状态,而不是耶稣这个历史人物本身。这是可以了解的,因为护教家都想回答希腊与罗马异教徒提出的问题与关怀,而他们最迫切的问题是基督与神有关的状态。这个问题的答案在先存属天的逻各斯身上,而不是耶稣这人的历史生涯。

护教家留下的双重遗产

护教家如查士丁、阿萨纳戈拉斯和提阿非罗,对于基督教神学史有何贡献呢?实际上,很多。但是,他们与使徒后教父同样,留下双重的遗产。若没有护教家与他们的作品,基督教很可能退化为一个神秘宗教,或者只是一个民间宗教,在广大的文化界中没有任何影响力。护教家把基督教推到大众舞台,竭尽全力护卫它,以杜绝误解与诬告。在这个过程中,他们把基督教神学从使徒后教父聊备一格的零星省思,拓展为一个正式合理的思想平台,这些思想是使徒传讲的神、基督、救恩与其他重要基督教信念的意义。他们也要使这些信息与广大的异教文化世界建立关系,并传输给世界——很像保罗在雅

典所作的努力。从护教家以后,正式的基督教神学向大众公开,不是只针对少数入会会众的私下信仰系统。

护教家在思考神和耶稣基督的重要信念的初步过程,并在有待发展完整的三位一体教义铺设基础等方面,对于基督教神学的贡献也很大。不幸的是,大多数护教家很少提到历史的耶稣,他们相信,耶稣是神的永恒儿子在时空世界里的化身。他们为了要向非基督教的希腊与罗马人解释这点,使用著名的宇宙逻各斯的观念——神圣世界与物质世界之间的灵性媒介。他们虽然常把先存的逻各斯与圣灵搅混,至少没有适度把他们区分出来,但护教者表示得很明白,基督教的一神论为:相信一神,万有的父;他的流露逻各斯(神的儿子),永远都在他里面,并从他出来到世界上;以及圣灵,他是父神的智慧和能力。

护教者使用哲学,在基督徒中引发炽热的争论。17世纪的法国基督教思想家帕斯卡宣告说:“哲学家的神,并不是亚伯拉罕、以撒与雅各的神!”许多批评者控告,护教家不知不觉地创造了一个大杂烩,把希伯来、基督教思想的神,与希腊(特别是柏拉图)的神性见解掺杂在一起。著名的新教教会历史学家哈纳克(Adolf Harnack),把这个大杂烩叫做“基督教的希腊化”,并从护教家开始,追踪它的脚踪直到后来的教父们。其他教会史家对于这个控告,则为护教家以及他们的神学辩护。葛兰特的话,对于护教家可能是最正确的评语:“尽管具有不良的半哲学式神学,护教家却维护了许多圣经的教导。”[18]他们过度强调希腊哲学所定义的神之无限与完美之倾向,使后来基督徒要认识与解释“道成肉身,也就是神在人类的肉身里面,经历人类的苦难、限制,甚至是死亡”变得困难重重。然而,我们在护教家的著作中,可以发现许多基督教真理的精华和基督徒生活的伟大洞见。

基督教直到2世纪最后二十五年,都缺乏伟大的教师。没有任何使徒后教父或护教家能够脱颖而出,统领群伦。他们当中没有伟大的系统思想家,把基督教思想整合起来,成为前后一致的整体,达到既符合圣经,同时又能使发问的异教徒理解。在基督教神学历史上,第一个伟大的系统神学家是里昂的主教爱任纽。下一章就要讨论他对神学史的贡献。

第四章　爱任纽智抗异端

最早的基督教神学家是使徒后教父,他们写作的主要目的是,在使徒去世后,劝勉、鼓励和教导处于过渡时期的教会。他们的信件都很简短,而且是针对特定问题写的。其中有些人,例如安提阿的伊格纳修,开始思考基督教信念与实践的意义,并在使徒的话之外,附加他们自己的言论。例如,他们把主餐叫做:"永生不死的药",这是使徒未曾说过的话。基督教神学于此开始,但这并不是很好的开端。护教家则是以写信给非基督教政府,解释基督教的信念和实践,而加入基督教神学诗班的行列,演唱他们自己创作的诗歌。在这过程中,他们常常使用非基督教的哲学来诠释基督教的信仰。然而,与使徒后教父一样,护教家只不过是探索与解释基督教整体信念的表层而已。使徒后教父与护教家,共同奠定了基督教神学的基础,但是并没有在这基础上大兴土木。爱任纽在这基础上,至少建造了第一层上层结构。

爱任纽的生平与事迹

爱任纽约于公元120年,出生于小亚细亚的士每拿(Smyrna)附近。年轻的时候,接受伟大的士每拿主教波利卡普的指导,学习基督教信仰。他从波利卡普学到耶稣的使徒约翰的传统。大约在2世纪中期,爱任纽奉差到罗马帝国的另一端,在法国高卢(Gaul),担任小亚细亚移民到高卢的教会长老。爱任纽定居在南高卢罗讷河(Rhone River)岸的里昂,他很快崭露头角,成为当地著名的年轻领袖。

在公元177年,皇帝奥勒留对罗讷河谷的基督徒展开可怕的迫害。主教坡提努斯(Pothinus)和数以百计(若不是数以千计)的基督教平信徒和长老,惨遭杀害。这个地区性迫害的记载,读起来令人怵

目惊心。很显然，当地人设下了非常精巧残忍的计谋，来杀害基督徒。有一个很流行的办法，是把成群基督徒关在没有窗户的小房子里面，把门封闭起来，让他们慢慢窒息而死。另一个处死的办法，是把新鲜的兽皮缝在基督徒身上，然后把他们放在大太阳下曝晒，以致慢慢窒息死亡。

爱任纽侥幸逃过高卢反基督教的集体大屠杀，因为他奉差到罗马，去对抗从他的家乡传到罗马的异端活动。在数次前往罗马的旅程后，爱任纽在基督徒中，博得了精通外交与斡旋的美名。正当大逼迫时，他在罗马遇到一位昔日受教于波利卡普的门徒，那位门徒从使徒后基督教，转信迅速蹿升的诺斯替异端——华伦提努学派(Valentinus's school)。那时，爱任纽就已很恐慌，但是当他回到高卢，他自己的基督徒群体中时，就更加惊骇莫名，因为他发现，华伦提努学派与其他诺斯替异端，在高卢的基督徒中也大行其道。

爱任纽变成里昂与其周边地区的教会主教，他把大部分的时间和精力，都用在对抗日渐猖獗的诺斯替。他写了五册名为 *Adversus haereses*(拉丁文)的著作，《驳异端》(*Against Heresies*)。爱任纽之前曾用希腊文写作，因为他与他的里昂基督徒同伴大都来自小亚细亚，但只有拉丁文版幸存下来。《驳异端》的全名是 *A Refutation and Subversion of Knowledge So-Called*。这是有影响力的基督教领袖批评与驳斥诺斯替异端幸存下来的最早作品。而且，因为爱任纽的师承，经由波利卡普，可以直接与使徒约翰产生关系，所以这个作品广被基督教大众视为权威著作，因此对于诺斯替主义最终在基督徒中沉寂下来大有影响。爱任纽在揭发诺斯替主义的过程中，发展了基督教救赎观，对于基督教神学的整个发展过程与方向，具有很深远的影响，尤其是在罗马帝国东部以希腊文为主要语言的基督教会。有些东正教神学家甚至宣称，神学只不过是对于爱任纽著作的一系列脚注。无论怎么说，对于爱任纽的影响力都不会言过其实。

爱任纽也写了一个袖珍型的基督教教义手册，名为 *Proof of the Apostolic Preaching*，另外也叫做 *Epideixis*。这是他那本比较巨大复杂的著作《驳异端》的摘要。这样为无法阅读与了解教义和神学巨著的平信徒写作介绍性的导论，变成以后数世纪的流行惯例。在拉丁

文中,这种小册子名为 *enchiridion*,这个字同时具有“手册”与“短剑”的意义。所以,这种基督教教导的小册子,可视为属灵争战的武器。

公元202年在里昂,爱任纽死于一次基督徒大屠杀。没有人知道他具体的死亡方式,但是在罗马帝国东半部说希腊话,与西半部说拉丁语的基督徒,都把爱任纽当作殉道者与圣徒。然而,他的神学发挥最大影响力的地方,是他出生的东方。

爱任纽在基督教神学史上是举足轻重的关键人物,因为他是击溃诺斯替主义的巨擘,又是首先提出原罪与救赎完整理论的第一位基督教思想家。然而,他绝对不是一位辩证型的思想家。远在埃及亚历山大城,另有些与爱任纽同时代但比他年轻的人,很快就会起来发展思辩神学,对于形形色色的各种神秘现实,提供基督教的答案。另外,爱任纽也不是哲学神学家,虽然他超越使徒原先实际使用的词汇,对于使徒的罪与救赎观提供整全的记述,为取代诺斯替主义提供了有力的选择。有一位爱任纽的现代诠释者正确地指出:

> 爱任纽为了神学本身而写的神学著作,并没有比他那个时代的其他基督教作家更多。严格地说,他的作品是应运而生的,出自牧者心肠,而不是纯粹心智考量的行动。结果,他所说的内容与方式两者,都是由他所面对的现实环境所决定。[1]

那个“现实环境”就是诺斯替主义,及诺斯替主义在罗马帝国各地基督徒中间的漫延。爱任纽认为,诺斯替主义是攸关福音与纯正基督教生死存亡的严重威胁。但他对于真理的解释,受到他对抗诺斯替主义假福音之需要的塑造,这并不是说,他的解释受到诺斯替主义的感染或腐蚀。这只是指出神学史上常有的情形:遭受反抗的异端间接地塑造了渐渐发展成为其取代品的正统教义的形式(如果不是内容的话)。因此,如果爱任纽的救赎神学有时候看起来似乎是思辩性的,原因并不是他想要写抽象的思辩神学,而是因为他觉得有需要提供一套使徒的教义版本,给受到诺斯替主义吸引的基督徒,以满

足这些基督徒对于邪恶、罪的来源以及救赎的盼望等问题所需要的答案。

爱任纽对诺斯替主义的驳斥

爱任纽对于诺斯替的驳斥，绝对不是我们现代人要求主教或神学家所表现的冷静与合理的方式。他显然认为，诺斯替主义是愚蠢阴险的异端，他要一次且永远地揭穿其想要以“属灵人的高等智慧”作为彻底败坏福音的幌子。为了揭发诺斯替主义，爱任纽花了许多岁月，至少研究过二十位不同的诺斯替教师及其学派。他认为，最有影响力的学派是，透过诺斯替领袖托勒密(Ptolemaeus)的著作，在罗马基督徒中间呼风唤雨之华伦提努学派。因此，他集中全力揭发这个学派的荒谬与虚假，希望其他学派也会受到这个学派覆亡的重挫，跟着一一倾覆。

在《驳异端》中，爱任纽从三个方面批评诺斯替主义。首先，他证明这种世界观大部分是杜撰的神话，是毫无证据的想像，完全是荒谬的。爱任纽的这个策略也包括，揭发诺斯替主义的内部矛盾与基本的冲突情形；诺斯替的各种真理陈述，彼此之间互相抵触。第二，他证明，诺斯替主义者宣告，其权威可以回溯到耶稣和使徒，完全是假的。最后，他驳斥，诺斯替主义对于圣经的解释，证明其解释不合理，甚至是完全不可能的胡说。

爱任纽揭发诺斯替主义的评论，包含好几个假定。首先，爱任纽很明显地认为，他具有很特别的身份与地位，因为他的基督教信仰受到波利卡普的启迪，而波利卡普则师承约翰。许多诺斯替主义者宣称，约翰是耶稣门徒内圈里面的一分子，这圈子的门徒从救主得到一份大多数门徒没有份的“秘密教导”，因为大多数门徒的灵性不能了解这种教导。尽管诺斯替主义能够在使徒著作中找到他们世界观与福音的暗示，但他们不得不诉诸秘密的口头传统，作为他们权威的主要来源。爱任纽认为，如果这种教导确实存在，波利卡普就会知道，并且也会告诉他。因此，没有任何基督教主教知道或严正地承认这种传统，这对于诺斯替主义者的宣告是重大的打击。

爱任纽批评诺斯替主义的另一个基本假定是，诺斯替主义者是破坏教会合一的人，他们是分离主义者。爱任纽非常重视教会跟使徒按立的主教团契所产生的有形合一。诺斯替主义者不仅远离这种合一，而且是侵蚀这种合一。对爱任纽和他的许多读者来说，这个攻击策略意外的成功。

阅读《驳异端》常会遇到的困难是，爱任纽长篇巨幅地详述诺斯替主义的信念。这很容易使人望而却步。举例来说，爱任纽用这种方式解释华伦提努对于世界起源的教导：

> 他主张，有一个二分体(Dyad，具有二体的存在物)，任何名字都无法表达它。它有一部分应该叫做 Arrhetus(无法言述)，而另一部分则应该叫做 Sige(安静)。但从这个二分体，产生了第二个二分体，它把这第二个的一部分叫做 Pater，而另一部分叫做 Aletheia。从这四个一组，又产生 Logos 与 Zoe，以及 Anthropos 与 Ecclesia。这些二分体构成主要的八个一组(Ogdoad)……另有一位在他们中间很著名的教师，想办法要得到比较崇高伟大的东西，并得到比较高级的知识，他解释主要的四个一组如下：在万有存在之前有一个 Proarche，它超越所有的思想、语言与名称，我把它叫做 Monotes(统一)。跟着这个 Monotes 存在着一个能力，我又把它叫做 Henotes(一)。这个 Henotes 与 Monotes 因为是一，它产生，然而并不是为了产生……万物的起源，一个有智能的、非受生的、不可见的活物，初级语言称之为"单子"(Monad)。跟着这个 Mo-nad 有一个与它互生的同质力量，我又把它叫做 Hen(一)。然后，这些力量，即 Monotes，Henotes，Monas 与 Hen 生出其他的爱安(Aeon)群体。[2]

爱任纽在这里，停下他对诺斯替主义形上学费力不讨好的说明，用讽刺的模仿作品猛烈地回应它。这个作品也就是所谓以公认较高等的知识和智能为根基的基督教创造观：

呸！呸！啐！啐！看到他表现得这样厚颜无耻，胆敢为他自己的虚假系统命名，但一点也不会脸红，我们应该都吐一吐痰。因为当他宣告：在万有存在之前有一个 Proarche，超越所有的思想，我把它叫做 Monotes；并且，跟着这个 Monotes 存在着一个能力，我又把它叫做 Henotes——这些话说得一清二楚，他承认，他所说的是他所捏造的、又是以前从来没有人提过的东西，所以由他本人为这些东西命名。这也表示，他是惟一这么无耻，胆敢捏造这些名词的人；所以，要不是他落地出生，这个真理就无以名状了。但是，既然是这样，我们可以照章行事，为这些东西命名如下，也没有什么不可以：有一个 Proarche，威风八面，超越所有的思想，在万有存在之前，向四面八方延伸。但是有一个能力跟它同在，我把这能力叫做葫芦；而跟着这个葫芦又有一个能力，我称为完全空虚。这个葫芦和完全空虚，因为它们是一个，生出（然而不是完全生出，以至于离开它们）一个水果，到处都可以见到，可吃，味道很美，水果语言把它叫做黄瓜。跟着这个黄瓜，有一个同质的能力，我又把它叫做西瓜。这些能力：葫芦、完全空虚、黄瓜和西瓜，产生其他精神错乱的华伦提努西瓜大众……如果别人可以命名取乐，谁能禁止我们也取这些名字呢？因为这种命名（比其他的命名法）更可信，用途更广泛，而且人人都了解。[3]

如果爱任纽的现代读者不畏困难，坚持一页页地细读诺斯替系统与词汇的批注，他会有个意想不到的收获就是，无意中发现揶揄、幽默和讽刺作品的绝世珍宝，从中我们可以看到爱任纽的人格，与他对诺斯替主义荒谬绝伦的世界观的憎恶。

所有主要的诺斯替教派与学派，都贬低物质创造，并且否认物质的创造出自良善与光明的至高神。大部分诺斯替主义，包括华伦提努的学派在内，都认为，神是纯粹的灵与光，神不同层面的流溢，渐渐远离神，最后终于创造了物质宇宙，包括人类的身体在内。人类身体把神性的火花（魂、灵）监禁起来。爱任纽反对这种创造观，他肯定基

督教的教义:神是物质与灵性存在的创造与救赎者。他引用约翰福音3:1、旧约和使徒的经文(后来被加到新约里面),把神视为透过道和灵创造万物的造物者,来对抗诺斯替主义者。爱任纽把诺斯替主义者对于圣经提到的天使、灵性能力与执政掌权者的诠释,贬为天方夜谭与不可信的胡说八道。

爱任纽的救赎理论

爱任纽根据圣经和使徒传统对诺斯替主义进行评论,,揭发了这种信仰系统都是异端的事实,在神学史上扮演很重要的角色;但他对于神学史的真正贡献在于他用以取代诺斯替主义的异象。历史神学家根据拉丁字 *capitus*(意思是"头"),把爱任纽的贡献叫做"同归于一论"(theory of recapitulation)。毫无疑问,爱任纽本人使用的是希腊字 *anakephalaiosis*,这个字的字根是 *kephalē*,意思是"头"。按照字面讲,*anakephalaiosis* 与 *recapitulatio* 的意思是"重新作头"或者"提供一个新的头"。当然,爱任纽所想的绝对不是指身体顶端的头,而是指东西源头的"头",例如,河流与溪流的源头。在《驳异端》和 *Proof of the Apostolic Preaching* 中,爱任纽提出,他认为使徒对于基督救赎的教导,给人性提供了新的起头:同归于一(recapitulation)。

诺斯替主义者认为,基督的工作完全是属灵的,他们否认道成肉身。对他们来说,基督是属天的救赎者,从未跟血肉之躯扯上关系。他经过层层爱安(Aeons)和统治者(archons)降临,若非只是表现像人一样,实际上没有真正的身体与人性,就是进入拿撒勒人耶稣的身体里面,把耶稣当作是基督教导人类灵魂真正来源的工具。在这两种诺斯替主义的基督论版本中,基督的工作都不需要道成肉身,他的任务只是向灵启示一个信息。物质与身体的领域与这个任务无关,并且当耶稣被钉十字架时,基督并不在耶稣的里面,而且也没跟耶稣同在。因此,耶稣这人的生平和死亡,与救赎毫无关系。诺斯替主义者否认耶稣的生平历史和身体存亡与救赎论(救赎教义)的关系。

爱任纽想要证明,使徒所教导与遗传下来的救恩福音,以道成肉身为中心,也就是道或者神的儿子,存在于有血有肉的躯体里面。因

此,他强调,救恩需要耶稣生平的每一个部分。基督为我们的缘故所作的工作,远超过他的教导,包括道成肉身本身。爱任纽(以及在他之后的大多数教父)认为,道成肉身不只是基督教导人与迈向十字架的必要步骤,它本身就具有救赎的作用。神的儿子变成为人,也就是神永恒的道(逻各斯)经历人类的生存,乃是拯救与恢复堕落人性的因素(如果我们让它发生的话)。这个观念后来叫做救赎的道成肉身论,对于神学史从爱任纽之后的整个过程都重要无比。这就是任何威胁到神在耶稣里面道成肉身的神学,教父的反应都会如此激烈的原因。任何对于道成肉身的威胁,无论多么微妙,都会被当作是对于救恩的威胁。如果耶稣基督并非同时是真人与真神,救恩就不完整,而且也不可能。救赎的全部,都在于基督的道成肉身、生活、受苦、死亡与复活,以及他永恒的大能与神性。

因此,对于爱任纽,道成肉身是整个救赎历史与个人得救的关键。道成肉身本身具有更新变化的大能,它开启了一个逆转因罪恶而与神隔离并死亡的过程。爱任纽用 *Anakephalaiosis* 或者同归于一,作为道如何在耶稣基督里成为有血有肉的人,以便更新人性的神学表达。按照字面的意义,整个人类在道成肉身里"重生"了,人类得到新的"头",也就是崭新的资源、起源,以及不会堕落的、纯洁和健全、得胜与永恒的存在基础。在身体与灵性上,这个新的头都是完全活生生的。

诺斯替主义者并没有带给人类整体任何盼望。因为他们主张,只有灵,并且只有其中少数的灵,透过知识(*gnosis*),才有更新变化的盼望。爱任纽把信念与盼望深植在基督徒的意识中,也就是耶稣基督道成肉身,使神性与人性结合起来,成为人类的更新变化者。

爱任纽用以对抗诺斯替主义的救赎论,即他所提出的同归于一论,究竟是如何发挥效用的?也就是,道成肉身更新与拯救人性的机制是什么?首先,我们要知道,爱任纽认为,人性在罪和救赎的方面都是一体的。现在,许多基督徒对于这个假说都很陌生,因为现代基督徒思考与生活的方式,如果不是非物质元素论,往往也比较个人化。爱任纽及其早期教会的同工,并非只注意"耶稣与我"的基督徒。他相信并且教导说,亚当在伊甸园里(创世记三章),与耶稣基督透过

他整个生平(包括死亡)所作的工作,自然而然都会影响到其他的人类,因为亚当和耶稣基督(第二个亚当)不仅是个人,而是人性的源头。

这个思想的背景当然是罗马书五章中保罗对于亚当与基督的省思。我们若不认识这重要无比的经文,就不可能明白爱任纽的教导。同归于一的理论是罗马书五章的延伸和忠实的诠释。基督确确实实是人类的第二个亚当,并且神在基督里面,"重新作为人(亚当)古老构造的头,使他可以除去罪恶和死亡的权势,使人复苏,因此他的工作是真实的。"[4]

当爱任纽写道,神在耶稣基督里"重新作为人古老构造的头",他的意思是指,道(逻各斯)成肉身时,道取了人性的"原质"(protoplast,身体资源),即亚当的身体,以活出扭转亚当导致败坏的生命历程。整个人性来自这个原质,即第一个亚当。因此为了扭转亚当的堕落,并更新人类因为亚当而有的堕落,道必须活出这个原质的经历,以便更新这原质以及它的后裔。那么,道从马利亚取了与亚当"完全相同的构造",并非只是像亚当而已。亚当很神秘地在马利亚里面重生,作为耶稣基督的人性。爱任纽认为:

> 如果人类要得拯救,第一个人亚当就需要重生,而且不是只要有一位完美无瑕但与亚当无关的新人,生在地上就可以。拥有生命的神,必须让他的生命进入"亚当"里面,这个人真的会饥渴、要饮食、会疲倦需要休息,了解焦虑、忧愁和喜乐,并且面对死亡的时候会觉得痛苦。[5]

这是爱任纽对道成肉身的"论证",以对抗诺斯替主义者对它的否认。若没有道成肉身,基督无法使亚当的堕落逆转,而救赎大功就无法完成,罪与死永远都是人类的基本命运。

爱任纽认为,耶稣基督完成的救赎,是借着他走过人类的整个生命历程,并在每个关键上扭转亚当的不顺服。鉴于第一个亚当悖逆神而堕落,使败坏与死亡进入人类的存在中,第二个亚当顺服神,并把人性提升到亚当在堕落之前也未曾经历到的境界。

基督完成救赎大功的真正关键是,他在旷野被撒但试探的事件。当撒但临到时,夏娃与亚当被它征服而堕落。当撒但再遇到在基督里的亚当时,它就被征服与击败,而人性透过与基督的关系得到空前伟大的胜利,并重新得到生命。

如果试探是关键,那么十字架与复活就是基督同归于一之救赎工作的极点。耶稣基督顺服神以至于死,成为完美无瑕的终极祭物,并且胜过死亡。那些情愿分享基督新人性的人,选择基督而非第一个亚当,作为他们的"头",透过悔改、信心和圣礼来接受因为神儿子道成肉身而成为可能的更新变化。他们进入新人性,也就是新族类,并拥有分享永远不朽之神性的盼望。

所以,对于爱任纽来说,救赎就是恢复创造的过程,而不是诺斯替主义逃避创造的救赎论。救赎是扭转因亚当堕落进入创造的败坏,而"这个过程的终点是,人类进入不再受制于受造存在的限制;事实上,神的恩典克服了这个受造生命的缺点。这个生命的特征是不会败坏,源自神的异象并完成神的异象,又反映神在人里面的荣耀。"[6] 爱任纽很清楚地看到,救恩是人类的更新变化,成为分享神性的人(彼后 1:4)。这个救赎观念,后来的教父称之为"圣化"或"神格化"(*theosis*),隐藏在爱任纽的异象之后,也就是基督的工作乃是同归于一。

神救赎的目的与目标是,扭转因亚当而进入人性的罪、败坏和死亡,并进入生命和永生。道成肉身把人性与神性结合起来,使救赎的目的具有完成的可能。人类借着与基督结合,可以"圣化",同时又仍然是人,而不是变成神本身。后来的大多数教父都接受这个救恩异象之基本精神。然而,在 16 世纪的宗教改革时期,大多数新教神学家都否认或者忽略这个救恩论,转而支持救恩是个人与神和好的观点,比较说得过去(合理的)且合乎个人经验。

到了 2 世纪末期,基督教神学从开始的地方向前迈进了一大步,但是仍有很长远的路程要走。爱任纽同归于一的救恩论,代表心智思考的一个大突破,超越了使徒后教父单纯的道德主义。然而,在道与父神的关系、圣灵以及三者为一等方面,仍有许多尚未答复的问题。此外,救赎如何应用到个人身上,以及为什么有些人接受基督的新人性,而其他人则没有这个救恩论也没有答复。这些以及其他许

多问题浮现出来，成为后来神学辩论和争议的焦点。

在2世纪末与3世纪初(200、201年)，诺斯替主义与孟他努主义的重要性与影响力逐渐式微。其他异端则蹿升起来，但有德尔图良、西普里安(Cyprian)与其他教父起来迎敌。使徒统绪的主教独霸教会的权威，因此，一个以主教为代表的、比较统一的大公基督教会，越来越展现在教会内外人士的眼中。这种结构使教会比较容易击败此起彼落的异端，虽然如此，正如我们将要看到的，异端仍是教会大费周章的问题。得到救恩的主要途径是圣礼的观念，包括婴儿洗礼与圣餐，变成标准规范，虽然有些抗议的声音。教会、教会结构与神学渐渐正式与标准化。有一条正统，尤其是伊格纳修、殉道者查士丁和爱任纽所代表的路线，变成清晰可见，并且得到广泛的承认。

在2世纪落幕与3世纪破晓之初，有一个重大的问题冒出来，需要教会解答：希腊哲学与基督教信仰的正确关系是什么？护教者并没有解决这个复杂的问题，事实上，他们使这个问题变得更突出。在3世纪之初，有两位伟大的北非教父在基督教神学史中崭露出来应对这个以及其他相关的问题。他们两人都各自在其所在地，为后来的神学省思奠定了基础。亚历山大的克莱门特，在说希腊话的埃及基督教世界，创建了“亚历山大学派”，对于整个东罗马帝国的基督教具有很大的影响。德尔图良在迦太基，引导说拉丁语的西方基督教世界，走向不同的道路。他们的差异可以说明，同时是正统与大公的大教会，最后为什么分道扬镳，分裂成为东正教与罗马天主教。

第二部分　换　场

3世纪神学的张力与转变

基督教关于神与救恩的思想，在2世纪历经许多变化。这可以视为偏离耶稣与使徒教导的信息，也可以当作是这些信息适应新环境的呈现与发展。但最佳的看法可能是，把基督教神学在这整个世纪的整体趋势视为偏离与发展的复合物。基督教最早的神学家是使徒后教父，当他们尽心竭力维护教会外观上的秩序与统一，以及开始与异端（例如诺斯替主义）争战时，他们往往把基督教福音表述得好像是道德主义的教条。他们当中有些人介绍主教与圣礼的观念，对于许多基督徒来说，与新约的精神根本就格格不入。

第二批基督教神学家是护教者。这些作家挺身而出，面对教会外虎视眈眈的世界，使用易于理解又吸引人的方式，向老练世故并大权在握的罗马帝国领袖说明教会的世界观与生活型态。在这个过程中，他们使教会不至于沦落为罗马帝国里另一个地下的神秘宗教。他们为基督教思想争取到一席之地，与犹太教的神学和敬拜迥然不同，并使基督教信念与广大的希腊哲学世界建立关系。他们有些人开始思考三位一体的奥秘教义，以及这个教义与犹太教和希腊哲学的一神主义如何融合。他们以逻各斯的观念为根基，又发展出逻各斯的观念来解决这个问题；他们对于救主耶稣基督与神关系的问题，虽然提供了一些解答，但留下许多未回答的问题，以及令人困惑的遗产。这些护教者也倾向采用希腊哲学对于神及神与世界关系的思想与讲论方式；他们似乎认为，这些思想方式符合圣经与使徒的教导。有些3世纪及以后的基督教思想家反对这种圣经与希腊思想的混合物，控告它们为不合法的混合主义：把异质的元素混合成不稳定的化合物。

最后，伟大的爱任纽在2世纪末，推出真正具有建设性的神学。他根据与异端的唇枪舌剑，尤其是与五花八门的各种诺斯替主义论战的经验，打造了基督教的第一个教义系统。他同归于一的救恩论，跨出了圣经与使徒著作清楚划定的界线，但目的不过是要诠释圣经与使徒著作。爱任纽提出的观念：拯救的道成肉身、亚当与基督的人性结合，以及基督的工作是扭转亚当的悖逆等，变成后来好几个世纪东方与西方教会思想、讲道与教导的标准。爱任纽对于福音的诠释，在许多方面，变成正统神学的基石。只有在16世纪，当宗教改革者

及其继承人在基督教神学历史上搜寻与圣经偏离的地方时，爱任纽的思想才出现有点争议的地方；他们认为，真正的底线与最终的权威是圣经。爱任纽的观念有些似乎不是出自圣经，有些新教思想家指控，他的同归于一论“粗枝大叶”，偏离保罗强调的救恩是饶恕与和好的观念。

当 2 世纪接近尾声时，神学史的新纪元开始登场，地点与文化场景移到北非。希腊哲学以及希腊哲学与基督教福音和使徒教导的关系，成为北非思想家论战的焦点。3 世纪的北非城市，例如亚历山大和迦太基（在现今的突尼斯），培育出好几位伟大的基督教思想与生活的辩护者、诠释者与组织者。在许多方面，基督教神学的 3 世纪都是北非的世纪。

不少现代的西方基督徒很惊讶，许多初代教会最伟大的思想家与领袖诞生于北非，而不是欧洲。然而，我们如果对罗马帝国有点认识，就可以解释这为何是天经地义的。埃及的亚历山大城是罗马帝国的第二大城，并且在许多方面又是文化与知识中心。这座城市以伟大的亚历山大为名，哲学、宗教与种族文化传统荟萃，形成它的大都会色彩。伟大的犹太哲学家与圣经注释者菲洛，于耶稣时代，曾经住在这个城市并工作，在希腊化犹太教中留下他的脚印，而犹太教则影响到这个城市的基督教思想。在基督教初期，柏拉图主义的传统在亚历山大很盛行，我们将看到，这个传统一定影响到基督教神学思想与教育的方式，尤其是克莱门特与奥利金这两位 3 世纪最伟大的亚历山大基督教思想家。诺斯替主义，正如各种各类的神秘宗教，在亚历山大城及其四周大行其道。最后，东方宗教与灵修主义的密使，例如各种印度教，在亚历山大很活跃。诺斯替主义与有些东方宗教，往往强调灵性过于身体，并把身体的存在视同监狱一样。他们也往往强调永恒（非现世的）过于历史，并把时间与历史视为包袱（如果不是幻象的话）。有些批评者说他们：“如此注意天上，以至于对地上没有任何用处”，虽然这样讲可能太过分了。无论如何，诺斯替主义者与东方宗教的宣教士在亚历山大的巨大影响力，可以解释亚历山大基督徒思想的特殊风格，它强调，希伯来圣经与使徒教导背后隐藏着灵性意义，同时对于灵魂、死后生存与灵性世界的思索。这也可以解

释，弃绝身体舒适、需要与娱乐，以求提升灵性的基督教苦行传统，为什么会在这种文化环境下产生。

在2世纪末期与3世纪初期，基督教在亚历山大及其周边地区很兴盛。当时，有一个最早期的基督教教理问答学校（类似神学院），在亚历山大建立起来，培养出许多伟大的基督教辩证思想家与神学家，他们受到这个城市之文化与宗教的影响，但他们也想影响对方。正如早期教会历史学家柯瑞福（H. Kraft）在对亚历山大基督教学校所作的研究中说："在亚历山大，各种不同的宗教和哲学愿意互相接触、学习，并互相影响。但我们也发现宣教、护教与这种混合主义齐头并进；这代表有一套信念试图凌驾于其他思想之上。"[1]这是基督教伟大教师克莱门特与奥利金的双重任务：证明希腊最佳的思想与基督教信念兼容，并展示基督教凌驾在希腊思想与其他哲学和世界观之上的优越性。他们的任务与比较早期的护教家类似，在有些早期教会神学家提出的名单上，他们有时也被归在护教家之列。然而，他们与护教者有一个主要的差异，就是，他们大部分是为了基督徒而写作，而不是为罗马帝国的希腊哲学家与领袖。

另有一个完全不同的基督教思想与生活方式在远离这里数百哩的北非迦太基以及其周边地区发展起来。迦太基坐落在罗马的地中海对岸，与罗马帝国的这个首都在商业与文化上的交流非常频繁。虽然哲学在它的文化环境上并不是绝迹，迦太基与北非这个地区的文化氛围却务实得多，并不是思辩型的。迦太基具有悠久的法律、公德与商业传统。柏拉图主义与其他各种的灵性辩证哲学，虽然并不是闻所未闻，但斯多亚主义（强调道德与公义的哲学）往往更能吸引迦太基人的兴趣与想像力。迦太基基督徒的兴趣是，建立健全的教会生活系统，使他们可以安然度过即将来自帝国的风暴，并为基督徒社群与道德生活奠定基础。他们当然也关心教义问题，例如，深入钻研罗马基督徒领袖引发的各种争议。但是整体来说，他们的焦点主要在于教会生活的务实与法治方面，而不是超出普通人日常生活之外的灵性与不可见的实体之思考。

诚然，这只是概括性的说法，但是若说亚历山大的文化与基督教注重来世，而迦太基的文化与基督教则更注重今世，并不会太离谱。

这是很难以辩护与解释的看法,但是对于北非这两个区域主要思想家的仔细研究,会凸显他们在强调与着重点上的微妙差异。迦太基基督徒对于亚历山大人的辩证思想倾向,大都深怀戒心。亚历山大基督徒只要稍微注意迦太基弟兄们的信仰状况,一定会歧视他们缺乏哲学思辩的兴趣,视之为基督教的反智现象。

北非西部(以迦太基为中心)的主要基督教思想家是德尔图良和西普里安。在基督教神学的这个过渡与转变时期,没有任何罗马与其他欧洲地区的基督教领袖或思想家能够与他们的深沉思想和影响力并驾齐驱。他们两人的著作在罗马与罗马帝国各处广受阅读与讨论,他们的影响力遍及各处的基督徒,尤其以说拉丁语的罗马帝国西半部为最。

在3世纪,基督教神学向前迈进了一大步,但也遇到重大的挫折。整个罗马帝国全国性的大迫害,妨碍基督徒的省思与交往长达几十年。基督教思想家和领袖不得不逃亡保命,他们的著作则被查收、烧掉。在2世纪下半叶,当皇帝德西乌斯(Decius)与戴克理先(Diocletian)对基督徒展开全面迫害,逼使基督教走入地下,并使许多主要的基督教声音噤若寒蝉。以前受到基督教领袖挑战但仍然顽强抵抗的各种异端,纷纷蹿升起来。许多重大的分裂因素持续到3世纪,或者在这个期间崛起。孟他努主义远离它的诞生地小亚细亚,在迦太基大行其道,诱使许多基督徒,包括德尔图良本人,叛逃到这个主义里面。另外其他基督教教派也在3世纪兴起来,例如,诺瓦替安(Novatian)分裂主义,在罗马把教会弄得四分五裂;而在北非,多纳徒派(Donatists)的声势很浩大,人数一度比拥护大公教会[2](大公与正统)的基督徒更多。尽管有很严酷的迫害及伟大基督教领袖如西普里安之殉道,教会仍然继续成长,欣欣向荣。德尔图良一方面严厉批驳皇帝的迫害,但是另一方面却鼓励他们,宣告说:“殉道者的血是(教会的)种子。”这似乎是真的。罗马政府的领袖越想踩灭基督教这个“异端”,基督教的人数与决心越发茁壮成长。

名为“罗马公所型礼拜堂”的最早期教会建筑,在3世纪建立起来,给基督徒作为敬拜之用。基督教圣经正典实际上已经成型,虽然正式的确立与一致的认可还要再等将近一百多年的时间。由罗马皇

帝下诏建筑的基督教公共机构立起来了，主教们渐渐变成大都会“主教辖区”的大主教，这些主教辖区形成商业与文化中枢的大都会中心。因为没有完全自由的交通与通讯，这些发展时断时续，在这个世纪中有时会遇到重大的挫折。虽然如此，到了这个世纪末(300年)罗马帝国的正统大公教会(大约从那时开始，我们知道比较多的惟一教会就是大公教会)几乎根深蒂固地建立在每个城市与地区，做好准备在下一世纪成为首屈一指的宗教力量。这基本上要归功于东方的克莱门特、奥利金与西方的德尔图良、西普里安等人的努力。

第五章　北非思想家站在哲学天平的两端

哲学与基督教神学之间的关系，在整个基督教思想史上一直都是争议的焦点。在这个问题上，亚历山大的克莱门特与迦太基的德尔图良分别代表基督教思想谱系上两个互相对立的极端。尽管后来有许多基督教思想家想要协调这两个极端，但是总是有人要支持这一边或那一边。克莱门特跟随2世纪伟大教父和殉道者查士丁的脚踪，认为基督教的教义是真哲学，既不与希腊哲学互相矛盾，也不会抹煞希腊哲学，而是使之实现出来。他认为，最好的希腊思想，例如苏格拉底和柏拉图的哲学，乃是福音的先声，因此在老练的基督教思想家手中，是一个很有用的工具。由于克莱门特对于非基督教思想的高度评价与正面利用，他曾经被人贴上"近乎自由派神学家原型"的标签。[1]

德尔图良(大致上是与克莱门特同时代的人)对于异教哲学，以及哲学与基督教思想的关系，则采取完全相反的态度。当他怒不可遏地质问："雅典与耶路撒冷有何关系?"之时，我们即使无法肯定他脑中是否想着克莱门特的神学，但他几乎一定是针对哲学与神学的进路。然而，事实上，克莱门特和德尔图良对于这个问题，并不是像许多人所说的那么极端。

克莱门特当然不是要把基督教还原为普通的希腊哲学，加上一层福音的表面处理，以便迎合亚历山大人的复杂心智。他并没有粉饰福音与希腊哲学之间的冲突，把它们炒成一个大杂烩。他显然反对希腊的创造观，认为宇宙只不过是造物主(demiurge)或半神半人(demigod)从现成物质塑造出来的，但却是永恒的。他坚持 *creatio ex nihilo*(从无中创造)的教义是基督教关于神与世界的看法，即使这个看法与所有主要的希腊思想家和系统大相径庭。虽然如此，克莱门特确实倾向于寻找与展示柏拉图哲学(举例来说)与使徒教导可

能存在的相似点。

德尔图良并没有完全排除希腊哲学对于他神学思想的影响。尽管他想要提出完全属于圣经与使徒的教义体系，但是有些斯多亚主义的思想（例如一切存有的本质都是属于物质的看法）还是不知不觉地潜进他的神学里面。德尔图良和斯多亚主义者一样认为，即使"灵"也只是一种精炼过的物质。

然而，教会传统强调，克莱门特与德尔图良对于这点的看法势同水火，因此读者们必须知道，他们对于今日现存的基督教思想，确实开创了大异其趣的轨道。克莱门特是有容乃大、思想自由、崇尚理智与哲学之基督教神学家的典型，这种神学家想要把基督教信念与文化尽可能结合起来。蒂利希（Paul Tillich，1886—1965年）可说是20世纪的"克莱门特"，他是德国哲学神学家，使用相关法（method of correlation）想在各种哲学与神圣启示之间缔造和谐。而20世纪的"德尔图良"则是瑞士神学家巴特（Karl Barth，1886—1968年），虽然在他最成熟的神学中也身不由己地无法把哲学完全排除在外。巴特与德尔图良一样，想要创造完全属于基督教的信仰系统，使之不受外邦或世俗思想方法的任何影响。在整个基督教神学史上，哲学在基督教思想上的角色，一直都是唇枪舌剑的论战焦点，至今仍是一样。

克莱门特的生平与事迹

亚历山大克莱门特的生平细节，就像是一团迷雾。我们只知道，大约在公元200年，当亚历山大基础教义学校创办人潘代努斯（Pantaenus）去世后，克莱门特继任为该校的校长；在公元202年，他从亚历山大逃亡，以免受到迫害与可能殉道的威胁，卒于公元211至216年间。他与亚历山大教会官方阶层组织的关系，很令人费解。他似乎并没有被按立为牧师或神甫，而他的著作具有不理会基督徒团契，只注重个别信徒灵修及思想生活的恶名。他毫无疑问地沉浸于构成大多数受教育的亚历山大人主流思想的中期柏拉图主义，而他可能与称为新柏拉图主义（Neo-Platonism）的新柏拉图哲学之萌芽有关系。除了他笔下幸存的著作之外，没有人能够确定克莱门特的生平、

教育或贡献。但是,他深受殉道者查士丁的影响,则是合情合理的猜测。在许多方面,他的基督教神学似乎是查士丁思想的延伸。

克莱门特的著作中,幸存的有五本:《劝告外邦人》(*The Exhortation to Heathen*),《教导者》(*The Instructor*),《杂记》(*The Stromata*),《谁是该被拯救的富人?》(*Who Is the Rich Man That Shall Be Saved?*)以及《提奥多图斯言录》(*The Excerpts from Theodotus*)。这些书很可能都是他担任亚历山大教义学校校长时写的,目的是教导想要成为基督教领袖的年轻人(其中可能有些女青年)。

《劝告外邦人》(*The Exhortation to Heathen*)是一篇反对异教思想的论文,尤其是针对克莱门特认为是迷信与偶像崇拜的信念与敬拜。这本书从正面介绍希腊哲学的价值,尤其是他认为与基督教真理一致的地方。然而,即使在那时,克莱门特也很强烈地暗示,希腊哲学的任何真理(他找到很多)都是希腊人从其他文化与宗教,例如埃及、巴比伦和希伯来民族借用来的。苏格拉底和柏拉图等希腊人所说的真理,若不是借用自被神感动的源头,例如摩西,不然就是他们得自神与他的道(逻各斯)的直接感动。

《教导者》(*The Instructor*)又有一个希腊名字,叫做 *Paedagogus*,意思是指神的道,即逻各斯。在这本小书中,克莱门特把耶稣基督视为宇宙的道与神的智能,他在救恩上的主要角色是,用劝勉教导基督徒如何克服不自然的激情,以及活出顺服、默想与根据理性行动等完全属灵的生活。克莱门特最强调的是,基督徒的顺服生活是根据(符合)理性的生活:"因为基督徒的生活,也就是我们现在所受的训练,是一个根据理性行动的系统——亦即道所教导的内容——它就是我所谓信仰永不失败的大能。"[2]

The Stromata 也称为《杂记》,乃是克莱门特所创造包罗万象的基督教哲学的企图。这本书里面没有系统,乃是他从五花八门的泉源汲取灵感,七拼八凑出来的哲学。有一位作者把他的方法解释得头头是道:"这本书不会避讳最好的哲学,以及其他的初级教诲。"[3]

克莱门特与希腊哲学

亚历山大的克莱门特非常重视基督教思想与当代最佳学术之整合，他比任何基督教的早期作家只有过之而无不及。他的座右铭是："所有真理都是神的真理，无论它在哪里被发现"。他想要把他所认为遍及整个哲学与宗教系统的迷失圣光，汇集起来，同时又使所有的光辉都尊崇希伯来圣经（当然是寓意式的）与使徒传统为至高无上的权威。有一位现代历史神学家，把克莱门特的整体目标提纲挈领地陈述如下：

> 在圣经的根基上，使用科学的方法建立一座辩证思想的宏伟建筑，它在圣经与哲学的诠释上，都经得起批评……若说克莱门特并非只是有意，而是确实使哲学与神学建立亲密关系的第一人，一点也不夸张。[4]

克莱门特所谓的哲学，指的是在亚历山大、雅典与整个罗马帝国等地甚嚣尘上，名为柏拉图主义的一般哲学。他的思想，介于所谓的中期柏拉图主义与新柏拉图主义之间的分界岭上，可能是倾向于后者。针对保罗书信中对哲学所持的负面态度，克莱门特表示说，保罗脑海中所想的只是某些特定的思想系统，例如伊壁鸠鲁主义与斯多亚主义，并不是泛指一般哲学。克莱门特认为，例如，苏格拉底、柏拉图以及与克莱门特同时代之苏格拉底与柏拉图传人的正确哲学，在某种意义上，是"神圣照管（Providence）的工作"。[5] 他认为，正如摩西五经是神预备希伯来人民接受基督降临作弥赛亚的方法，哲学就是神预备希腊人接受基督的方法。他常常在著作中提到"喜爱真理的柏拉图"，把柏拉图称为摩西的分身。

克莱门特在柏拉图主义上找到什么，对于基督教真理的认识与传达如此有利呢？首先，柏拉图主义否认希腊罗马泛神论之放荡任性的男女众神，并且专心注意所有存有与良善最终赖以存在的单一属灵实体。他拒绝希腊哲学把创造视为从神圣源头不断发出的客观

过程，反而主张世界是由圣经中有位格的神"从无到有"创造出来的教义。虽然如此，对于克莱门特来说，相较于希腊神话没原则、不道德与任性放荡的男女众神，以及神秘宗教的种种迷信，柏拉图主义似乎确实可以作为基督教在异教世界中的盟友。而且，希腊哲学具有来世的异象，每种东西都有灵性层面，并教导人放下物质与肉体享受，追求比较高级的属灵世界。在这些以及其他许多方面，克莱门特在最优良的希腊哲学中，找到与基督教真理相应和类似的真理。

克莱门特相信，哲学可以帮助基督教对抗异端。错误的教导常常源自心智混乱，哲学使用逻辑与辩证法（批评检验）来检验真理假说与信念。如果神的启示是可以理解的，那么使用逻辑与辩证法来研究启示的诠释，一定比弃之不用，会产生比较健全的信仰与伦理道德关于哲学的这个角色，克莱门特写道："因此，清楚表达对于真理的沟通有帮助，而逻辑使我们不至于沦落为我们自己大张挞伐的异端。"[6] 德尔图良则贬低哲学。在他看来，这种作法是很大的讽刺，因为这正是教督教之所以会产生异端的原因。但克莱门特认为，哲学对于他们当中的异端具有疗效。

"真正的诺斯替主义"

克莱门特的神学有一个争议性更大的地方，在于他认为，理想的基督徒是"真正的诺斯替主义者"或"完美的诺斯替主义者"。因为在克莱门特的著作中，可以隐约找到诺斯替主义的回声（正如在新柏拉图主义里面），有些人下结论说，克莱门特是2世纪诺斯替主义的盟友及其3世纪的余孽。这不太可能。克莱门特所谓"真正的诺斯替主义"，意思是指一个有智识的人，他活出符合理性的生活，避免追求肉体欲望与享受低俗生活。克莱门特把这种人视为基督教的苏格拉底或者柏拉图，他胆敢抗逆时代趋势，不作"随波逐流"追求宴乐与物质利益的庸俗大众。这种人想要精通各种智能，并且力求超越肉体激情，具有与神一样的美德与智慧。克莱门特甚至还说，真正的基督教诺斯替主义者，借着舍弃"欲望"和"斩断七情六欲，不愠不火"，在今生能够"变为神"。[7] 当然，他很明白地表示，他的意思并不是说，真

止的诺斯替主义者真的变得完美无瑕，与神的绝对完美一样。相反的，他的意思是指，这种人穿上神的形象，变得真的很良善，虽然他还是受造者且依赖于神。他的脑海里想着的是圣化的观念，就是——救恩的目标是借着神形象与永生的实现分享神圣的性情。

对于克莱门特，达到完美的任何成就都是神的工作，是因为人类顺服神，逃避肉体的低等生活，透过默想与学习并寻求比较高等的心智生活而实现出来的。这整个过程的"老师"是耶稣基督自己（天父的道），他"借着劝告，医治灵魂不自然的激情。"[8] 克莱门特所认识的耶稣基督，并不像苏格拉底一样，只是教导良善与殉道的人，而是神圣智慧的化身，因此在某种意义上就是神本身。有些人认为，在2世纪之前，没有任何基督徒把耶稣基督视为神；这些人一定没有看过克莱门特的著作。当克莱门特写道，基督是我们的教师之时，他很清楚地表示：基督并非只是一位"伟大的人类老师"。根据克莱门特的见解，耶稣基督是神圣的逻各斯，也就是宇宙智慧与真理的灵，他从父神流溢出来，变成耶稣基督这个人。他就是以前所有指着他说的部分真理之实现，并透过许多不同的方式教导他的百姓。克莱门特的崇高基督论在《教导者》中表达得很清楚：

> 既然这样，我的孩子们，我们的教师跟他的父神一样，他是父神的儿子，完全无罪，无可指摘，他的灵魂里面没有激情；神取了人的样式，完美无瑕，作为他父神旨意的执事，他就是身为父神的道，他在父神的右边，并且具有神的样式，就是神。[9]

希腊哲学对于克莱门特思想的影响，可以从好几方面看出来。首先，他把一般的身体与物质都视为"低等的天性"，并把它们与"比较美好高等的天性"，即灵魂，形成非常鲜明的对比。他把灵魂描写成人里面的理性部分。这个观点与诺斯替主义不同，因为克莱门特很清楚地否认，物质与身体是邪恶的，而认为它们只不过是次于灵与魂而已。当然，这个看法比较接近柏拉图的人性与创造观，而不是圣经的观点。柏拉图与他的传人强调，人类的灵魂等同于理性，比身体

更高级、更美好。尽管我们隐约可以在圣经教导里面，找到这种二元论的影子，但是没有圣经教导说，魂或灵是人类的理智部分，而身体是“低等的天性”。克莱门特把救恩视为像神一样完美，透过理智的默想与舍弃身体的所有欲望、激情，这种倾向实际上等于在高扬希腊哲学。

最后，克莱门特对于神以及人身上神的形象的看法，也透露出他醉心于希腊哲学的倾向。克莱门特一而再，再而三地重申，神是不动感情的，真正的诺斯替主义者也应该是这样。经由接受“道(耶稣基督)的指导”而“效法神”，意思是指，经由自制达到完全不动感情的境界。激情与欲望天生就有限制，根据克莱门特和他那个时代的流行希腊哲学，神完全没有一般受造物所有的限制，包括激情(欲望与感情)。克莱门特的神与希腊哲学的神很相像，他不由任何成分组成，也不动感情，除了用反面的方式之外无法叙述，并且只能够透过一个称为逻各斯的中间媒介，才能与自然和历史的世界建立关系。克莱门特的理想人——真正的诺斯替主义者——是尽可能像神的人：自制、平静、不会感动、不受影响、理性并且冷静。我们难免会联想到，柏拉图《理想国》(*The Republic*)里面的“哲学王子”。克莱门特教导的神论，是2世纪护教家阿萨纳戈拉斯教导的回响与延伸。两者同属于一个思想脉络，把基督教的神论加以微妙的变造，以迎合希腊哲学的思想。

克莱门特对于神性的诠释，有一个很明显的问题就是，雅巍烈怒冲天的事实要如何解释呢？如果神不由什么成分组成，也不动感情，希伯来圣经为什么描写他生气、忿怒与复仇呢？克莱门特回答说：“拟人化！”也就是说，他把圣经提到神生气与发怒的地方完全视为修辞学上的象征比喻，或者是人类感知神与经历神的方式。耶稣在圣殿里，向兑换银钱、贪财成性的人怒不可遏，要怎么解释呢？而他在“激情”中，恐惧和痛苦的祈求，又要怎么解释呢？在他从希腊哲学得到灵感的神论以及完美的人性观点中，克莱门特并没有很清楚地解决这些挑战。我们只能猜想，他可能会说，这些经验与感情都是属于神儿子的人性面，与他的神性不合。这个说法，绝对是后来的神学家穿凿附会出来的解答；这些神学家，是接受克莱门特对于神基本本性

之陈述的人。任何圣经的叙事，把神或耶稣基督描写得不合神性的地方，克莱门特都把这些描述解释为寓言或者是拟人化的说法，不然就贬斥为神儿子道成肉身在耶稣基督里的人性面。

德尔图良的生平与事迹

德尔图良对于克莱门特的整个神学方法惊骇莫名。他花了许多精力跟这种神学方法搏斗。然而，这绝对不是他对于基督教神学的仅有贡献。德尔图良也跟各种关于神和耶稣的异端对抗，这些异端与希腊哲学关系很少或者全无关系；尽管他认为，哲学这个邪恶的影响力，潜伏在某处，成为所有异端的原因。

德尔图良在公元150年左右出生，可能终生都住在迦太基，虽然他或许常常拜访罗马。有些学者相信，他曾住在罗马一段时间。他的职业是律师。当他大约在公元190年归信基督教后，把他的法律知识和技巧奉献出来，以解说与辩护正统的基督教信仰。正统大公教会从未按立他为神甫，也从未把他宣告为圣徒。大约在公元207年，他离世前几年，告别正统的大公教会。他大约在公元212年自然死亡。

德尔图良生平最大的争议之一是，他的叛教变节——如果这是变节的话。他从使徒统绪的主教所领导的大公教会叛逃。传统上说，德尔图良加入迦太基的孟他努主义的“新预言”教会，因为他对于大公教会的道德与神学每况愈下不满。这个说法并没有证据，但后来得到很好的证实，可以解释，这位伟大的早期基督教作家，在各方面都如此符合正统，为什么没有正式被宣布为圣徒。

德尔图良的著作，与克莱门特及整个亚历山大的基督教学派，具有迥然不同的味道。事实上，如果把他们的著作并列起来对照比较，我们难免会怀疑，这两种神学方法怎能同时并存在一个统一的教会中？然而，即使在德尔图良陷入孟他努主义后，他在西方大公教会里面的遗产，仍然活在遵循他方法的基督教思想家的心中，反对把神圣的启示与人的思想混杂起来。克莱门特与他的跟从者（尤其是他的学生奥利金）倾向于在启示与人的思想中寻找关联。德尔图良的神

学态度与思想倾向，或许可以说是比较封闭，非常排斥在神圣启示之外可以找到对基督徒生活与思想真有帮助的可能性。虽然德尔图良并没有否认克莱门特思想的中心要点：所有真理都是神的真理，但德尔图良的确很少在神给以色列人和使徒的启示之外，找到对于基督徒有益的真理。他认为，神给以色列人和使徒的启示是圣灵感动而且是独特的。

尽管“自由的”与“保守的”这两个形容词，是用来描写现代而不是古代的神学类别，[10]但我们若说，德尔图良是保守主义，甚至是基要主义思想家的典型，而克莱门特是自由派思想家的典型，绝对不会太离谱！他们两人都承认，不管从哪里发现，所有真理都是神的真理。但是克莱门特对于人类的心智能力很乐观，认为它能够超越真理陈述之明显冲突，从而发现超越传统圣经与希腊思想的真理合成物。德尔图良对于以人类心智从事这种工作而能避免偶像崇拜与真理混淆的能力很悲观，因此警告基督徒不要学习太多哲学，以免受到诱惑，成为异端。

德尔图良的现存遗产大约包括三十本著作。这些著作，大部分都是反对异端的论文，目的在于揭发罗马各种基督教教师的错误。长达五卷的《驳马西昂》(*Against Marcion*)是他所写篇幅最长，并且在许多方面最重要的著作。马西昂(Marcion)是2世纪罗马基督徒的教师，他想要在基督教与希伯来，包括以色列的神(雅巍)与耶稣基督的父之间，画出一条不可跨越的鸿沟。马西昂也想要定义一套只包括外邦人著作的基督教正典。他对于人性与创造的有些观点，具有诺斯替主义的色彩。因此德尔图良对于马西昂教导的攻击，完全没有任何保留。在这个过程中，德尔图良用新的方法解释许多基督教的关键观念，深入发掘这些观念的真正意义，并且阐述它们的意涵。

德尔图良愤怒抨击的另一个对象是罗马的基督教教师帕克西亚(Praxeas)。德尔图良的批评巨著《驳帕克西亚》(*Against Praxeas*)，是在他叛逃到孟他努主义之后写的，但它对于整个西方基督教教会的影响是“即时而又永久性的”。[11]

帕克西亚可能是想要系统地详述三位一体教义的第一位基督教神学家。然而，在这个过程中，他显然剔除了神真正的本体具有三个

位格的教义。也就是说,帕克西亚否认基督徒相信的神圣存在具有三个身份,或者三个关系。如果德尔图良对于帕克西亚教导的记述是正确的,帕克西亚就把圣父、圣子与圣灵贬抑为一个位格之神的三个方面或角色。后人把帕克西亚的观点称为形态论(modalism),后来另一位罗马的基督教教师撒伯里乌(Sabellius)重振这个学说。因此,这个异端有时候也称为撒伯里乌主义(Sabellianism)。

德尔图良认为,这种三位一体的形态论,是一个危险的异端,因此援用他惯有的方式,这样宣告:"帕克西亚对罗马的魔鬼作双重服事:他把预言赶走,而把异端引进来;他驱逐保惠师(圣灵)并把圣父钉死。"[12]帕克西亚显然反对孟他努主义者,因此德尔图良控告他把预言赶走。德尔图良控告帕克西亚引进的异端是形态论。如果形态论是对的,那么圣灵并非神独立的位格,只不过是圣父或圣子的另一个名字或彰显,而且不只神的儿子,连父神也同样被钉十字架。

德尔图良的神学

与帕克西亚的异端对比,德尔图良把三位一体教义的详节,阐述得面面俱到。可能是因为叛逃到孟他努主义,德尔图良在这方面的贡献完全都被束之高阁,或者大部分无人闻问。后来东方的基督教在这个领域里不得不重起炉灶,因为他们对德尔图良在这方面的成就几乎一无所知。基督教经过3世纪和4世纪数次的公会议和信经的讨论之后,最终得到的正式三位一体教义,与一百到一百五十年之前德尔图良提出的诠释很接近。正如一位历史学家所说的:"德尔图良《驳帕克西亚》的论文极其重要,因为其中有些措词与专门用语似乎预示在数世纪之后会变成普遍接受的教义。这在三位一体教义及基督论上都是如此。"[13]由此,在某些意义上,德尔图良是正统三位一体与耶稣基督位格的教义之父,尽管他死于大公与正统的大教会之外。

除了《驳马西昂》与《驳帕克西亚》,德尔图良也在公元200年左右写了一本《护教辞》(*Apology*)和一本关于基督教信仰的系统论文,名为《反异端训要》(*Prescription Against the Heretics*),日期不详。

因为这本写给“罗马帝国统治者”的《护教辞》，德尔图良有时候被归在护教家之列，这本书为基督徒的无辜辩护，反对迫害基督教者的言论，措辞很像律师的口吻。除了揭发罗马官员对待基督徒不公不义之外，这本《护教辞》也解释基督徒的生活、敬拜与信念，他解释的方式有时远远超越其他作家，成为后来基督教的公会议正统教义的先声。

德尔图良极力阐明基督徒为什么敬拜耶稣基督，而不拜凯撒或其他所谓的神，同时又坚决主张，神是独一和属天的。他诉诸“神，逻各斯”这个流行观念，并且采用一个类比来解释；这个类比成为基督教思想家面对这个问题时最喜欢借用的方式。德尔图良小心翼翼地解释，逻各斯同时是神和神的流溢，神透过逻各斯与造物建立关系。这个逻各斯当然就是基督，神的儿子。德尔图良用太阳的类比来解释他们的关系：“那么，神的光，正如古时不断预告的，降临到一位童贞女里面，在她的子宫里成为肉身，从出生就是神与人的联合。”[14]

德尔图良对于希腊哲学的负面态度，主要出现于《反异端训要》中。对于在罗马和四处纷纷冒出来的异端，德尔图良的“根治之道”是，严禁基督徒在圣经真理之外使用希腊哲学的范畴与观念来合理化基督教的信念。大多数学者都同意，他的目的是警告基督徒不可采用以前殉道者查士丁和当代亚历山大的克莱门特所使用的神学与哲学方法。他著名的(或恶名昭彰的)夸张语调，出现于该书第七章：“雅典与耶路撒冷到底有何关系?”[15]雅典指的是柏拉图学派，并延伸到所有的希腊哲学。耶路撒冷指的是耶稣与使徒的教导。尽管德尔图良并没有禁止在基督教信仰与信念，也就是在使徒统绪与“使徒的信仰原则”之界线内发问与寻求真理，但他确实拒绝研究非圣经与非使徒的著作，以补充甚至解释超越人类调查与研究的真理见证。

德尔图良对于基督教信仰与信念的有些陈述，若没有哲学支撑，会显得很极端。例如，他写道：“了解没有任何东西能够违反(信仰的)原则，就是了解万物。”[16]至少在表面上，这句话没有多大意思，甚至完全没有意义。然而，在《训要》的全书里，德尔图良都用夸张的修辞法，来强调他所要说的重点：最重要的知识就是与使徒的信息并行不悖的知识。对于神儿子道成肉身与死亡的基督教信仰，德尔图良

发表的言论就更有争议了。他反对其他神学家采用辩证与哲学的方法来说明这些事实，贸然地说："这当然是可信的，因为它是荒谬的"，"这个事实是千真万确的，因为它根本就不可能。"[17]

尽管冒出这些唯信论（盲目相信的信念）的言论，德尔图良并不是绝对反智的人，当然也不是不顾青红皂白，盲目相信的人。历史神学家冈萨雷斯不无道理地认为，人们对于这位北非教父的批评过于严酷：

> 但事实却是，德尔图良并非一位盲目非理性的人。他确实相信，有些事情根本就太奇妙了，以至于很难以理解，例如十字架与浸礼的能力。但是，信仰必须以理性上之不可能为基础，并不是个普通的宣告。他坚信，不受约制的思辩会错得很离谱，而对于基督徒真正重要的，是神的真正启示。[18]

虽然如此，德尔图良还是会极力反对与他同时代的克莱门特提出的观点，即成熟的基督徒是"真正的诺斯替主义者"。对于德尔图良而言，成熟的基督徒是除了圣经、使徒教导与教会信仰守则（传承使徒教导的传统），对其他心智上的思索完全没有兴趣的人。这种成熟的基督徒对于异端是免疫的，因为异端都是起因于对教会所教导与基督徒所信奉之外的东西充满虚妄的好奇心。而且，这种基督徒会活出道德水准很高的生活。

也有人曾经指控，德尔图良是第一位基督教清教徒，因为他写过许多册籍论述道德、顺服与严谨的行为，包括合宜的服饰与仪容。他接受《黑马牧人书》——这是德尔图良爱不释手的书，因此深受它的影响；该书所宣传的观念为：基督徒在受浸之后，存心犯的大罪只有一个会得到赦免。因为这个原因，他大力提倡，浸礼应该延迟到信徒确信自己不会犯罪之后才施行。[19]

德尔图良论三位一体

虽然德尔图良是因拒绝充满哲学的神学而著名，但他对于基督

教思想最重要的贡献却是他为反对帕克西亚所精心论述的三位一体教义。除了少数例外，德尔图良对于三位一体与基督的神人二性这两个教义的阐明，为后来东方与西方两个教会正式的正统教义奠定了基础。他如何影响到后来的教会领袖与神学家，以及影响到什么程度，我们都不是很清楚。但两者概念相似的地方实在异乎寻常。我们可以不无夸张地说，在其他教会把问题弄清之前，德尔图良在几百年前已经把这些教义问题解决了，如果后世的教会领袖与神学家更认真地倾听德尔图良的话，许多神学辩论与争议根本就可以避免。西方的拉丁教会对于德尔图良的论述可能会不理不睬，因为他变节转向孟他努主义。东方教会实际上等于完全不知道德尔图良的著作，可能是因他用拉丁文写作（东方越来越少学习这个语言），并且又猛烈地抨击哲学，但是东方神学大多数代表都非常重视把哲学作为神学的概念工具。

德尔图良对于三位一体与基督位格的教义，是借着他与帕克西亚论战的烈火锻造出来的。根据德尔图良的说法，帕克西亚"主张只有一个主——大能的创世主，以便他可以从这个统一的教义，编造异端的学说。他说，父神本身降临进入童贞女马利亚里面，经由她出生，他自己受苦。他本身真的就是耶稣基督。"[20]德尔图良把这个异端叫做"圣父受苦说"（patripassianism）。这个字的意思是"父神的苦难（与死亡）"。在整个教会历史上，这变成帕克西亚与撒伯里乌形态论的神学代名词。

很显然，帕克西亚教导说，神只有一个位格身份，并且这个单一身份可以显现为父、子或者圣灵。后来的形态论者使用这个意象和希腊的语言以及罗马的戏剧，来解释他们三位一体的教义：一位演员，在同一出戏剧里，可以戴着不同的面具，扮演三个角色。在戏剧上，这种"面具"，与通常使用的"人"是同一个字。所以形态论者可以说，当基督徒承认，他们相信："一神有三位"（或者类似的语言），他们并不违反犹太与希腊的一神主义，因为"三位"只不过是一位神在历史"舞台"上所戴的不同面具。

德尔图良是第一位以鲜明的旗帜有力地对抗这种似乎很简单的三位一体教义的神学家。德尔图良宣称，如果这个学说是真的，那么

父就死在十字架上，这对于圣父而言不仅不适当，而且荒谬绝伦。很清楚的，使徒的见证是，只有子死在十字架上。针对帕克西亚的形态论，德尔图良发展了一个更复杂的观念，“有机的一神主义”。也就是，神的“一”并不否认或者排除复数，正如生物有机体可以是“一”，又由互相关联的部分组成。

在《驳帕克西亚》书里，德尔图良对于这个有机的一神主义，提出一个相当清楚的陈述：

> 所有（三个：父、子和圣灵）都是属于一位，因为在本质上是一；尽管这个分与的奥秘仍然要谨慎保护着，但这个分与把一区分为三，按照秩序有三个位格——父、子和圣灵。然而，这三并不在于形态，而在于地位；不在于本质，而在于形式；不在于能力，而在于方面。但是，这三同属一个本质、一个形态与一个能力。[21]

换言之，根据德尔图良，基督徒相信的神是一质有三位格（*una substantia*， *tres personae*）。他所谓的质（substance），意思是指，基础的本体存有，也就是使事物之所以存在的质素；而他所谓的位格（person），是指赋予独立行动的身份。这个基本观念的背后是“区别但不分离”（distinction without division）。

德尔图良根据圣经真理，长篇大幅地证明这三个神圣位格的独立性。在这个详细阐述中，德尔图良很清楚的把后来变成新约圣经的大多数书卷，视为圣灵感动的权威作品，正如他对手中有些人所作的一样。

德尔图良表示，尽管从某些方面来说，父比子和灵“更大”，但父从未没有他们而存在过。在世界存在之前，道与圣灵就存于父神里面，他们从父神“出现”在创造中，但绝不失去或脱离他们在父神里面的存在。他们与父神不能分离、不能分裂，然而却是与父神独立的位格，父神一直是超越所有的“统治者”。

德尔图良与其他早期教父一样，喜欢用创造作为类比，来说明抽象的神学观念和原则：

> 既然这样，从神和子神出来，圣灵真的是第三；正如树木的果实，从树根出来是第三；或者正如溪水，从河流分出来，从源头算起是第三；或者正如光线的尾端，从太阳出来是第三。然而它们都与得到特质的源头，没有任何不同。三位一体，以同样的方式，从父透过纠缠交错的步骤流露出来，完全不会干扰（父神的）神权统治，同时又能保障（创造的）秩序。[22]

德尔图良所谓的"功能状态"（"the state of Economy"），意思是指，在救恩历史上，神的活动有三个位格。父神从天上说话，子站在约旦河中间受洗，圣灵则以鸽子的样子，从天降临到子的身上。耶稣向神祷告说："不要照我的意思，只要照你的意思。"然后把他的灵交在父神的手中，顺服以至于死。子差遣圣灵到教会来，作为"另一位安慰者（保惠师）"。但是与形态论者的宣告相反，这个三位一体论强调，位格独立绝对不会贬低一神主义的"神权统治"；在一神主义中，万有具有一个至高无上的神圣源头——父神。根据德尔图良，父神仍是万有至高无上的源头与统治者，即使他永远与他的道和灵同在，并差遣他们到这个世界，成为他的代理者，并不因分裂或分离而失掉他们。他们则保持与父神相同的本质。

当德尔图良转而解释基督的人性与神性时，他使用同一个本质与位格的基本观念：耶稣基督同时具有神性与人性的本质（德尔图良有时称这两个本质为"灵"与"肉体"，使人困惑不已。）然而，他仍旧只有一个位格，并非两个位格或两个身份。德尔图良之所以强调耶稣基督之两种本质或两种天性的区别，有一个很有趣的原因，即神不会受苦。神是没有激情的——不会受苦。[23]因此，耶稣基督同时既受苦又是神圣的，他应该具有两个本性或本质，而这两个本性中只有人性会受苦与死亡。德尔图良主张，基督的两性可以"独立行动"，并且当这两性在耶稣里面"联合"时，并不会互相干扰，所以同时能作相同的活动与经历。那么，我们得到一个意象，基督具有两个本性——这是后来基督教神学家与公会议热烈争辩的问题。他提出这个学说的理

由在于保障耶稣基督的神性不会经历与神性不合的因素：受限制、不完美、受苦。

这个理由当然是很强烈的反讽。德尔图良对神学的哲学思辩冷嘲热讽之后，结果仍然接受一个很富希腊哲学味道的神圣存有观念——很像亚历山大克莱门特的看法！事实上，他们对于神性的基本观念为：单纯、不变和没有感情。他们的观念非常相像，但得自希腊文化与哲学神学的成分，比希伯来和使徒关于神的教导更多。以色列的神其实是非常富有感情的。并且，神在耶稣基督里面，如果完全没有受苦，那么道成肉身似乎就是七拼八凑的怪物，只不过是幻想或可笑的闹剧。这样说并不是赞成圣父受苦论，只是说明，德尔图良有些假定和主张的根据似乎更属于希腊哲学，而不是神圣的启示。

克莱门特和德尔图良都不是很注重救恩。他们比较关心的是，发现哲学与神的正确关系、描述神的本性，以及神与世界的关系。然而，我们可以相当肯定地说，他们都相信人类的自由意志，并且相信意志有能力与神的恩典合作，使人得到救恩。克莱门特的救恩观念集中在如何成为"真正的诺斯替主义者"；这是一位成熟与圣化的人，神的形象在他的身上恢复原状，活出宁静、有道德、合理性的生活。[24] 德尔图良的救恩以受浸为中心，他认为受浸是一个真正的圣礼，但是他并没有详细描述受浸的功能，以及活出绝对顺服神旨意的生活。德尔图良的救恩观点延续了使徒后教父的传统，把他们严肃的道德主义传给北非基督教和以罗马为中心的拉丁基督教。克莱门特的救恩看法继承护教家的遗志，并把他们的理智主义传给东方的希腊基督教。

克莱门特得以跻身于基督教神学史的名人之列，最大的原因在于他对奥利金的影响力；奥利金是最伟大的亚历山大教父与早期教会的辩证神学家。德尔图良的地位包括他对于西普里安的影响；西普里安是 3 世纪北非最有影响力的主教，在拉丁基督教的传统上留下不可磨灭的印记。

第六章 奥利金留下令人头痛的遗产

亚历山大的奥利金，在早期基督教会中，是第一位具有相当著名传记的教父与神学家。比奥利金更早期的教父，甚至与他同一时代之教父的生平细节，都笼罩着神秘的色彩；然而奥利金的生平，与他的思想系统几乎同样令人议论纷纷。奥利金像他的老师亚历山大的克莱门特一样，很喜爱思辨，而且比克莱门特更雄心勃勃，试图综合希腊哲学与圣经智慧，使之成为伟大的基督教思想系统。他是一位伟大的天才与著名的学者，一生写了大约八百篇论文，甚至可以吸引异教贵族和准异教哲学家去就读他的基础教义学校。他像德尔图良一样，是特立独行、挑战教会领袖的人物。他高扬先知的传统与使徒的教导，视它们为所有真理的试金石，却有人控告他叛离亚历山大的教会，以及教会公认的正统教导。

即使许多舆论认为，奥利金是基督教历史上最重要的神学家之一，但教会从未宣布他为圣徒，而且在基督教所有主流支派的印象中，他总是充满异端的嫌疑，甚至在他死后，教会公会议还于公元553年对他发出谴责。有一个控告是，他教导人类的灵魂在临到身体之前已经先存在了，这个控告几乎是完全正确的。但现代新纪元运动的拥护者与秘传的基督教相信，奥利金教导转世学说，则差不多肯定是不对的。这些人根据奥利金的灵魂先存假说，作了错误的推论。事实上，奥利金相信，每个灵魂只存在于必死的身体里面一次，并且坚信且教导死后身体复活进入永生的教义。也有控告说，奥利金教导万物复原（*apokatastasis*）的教义，也就是所有创造，包括撒但在内，最终都会与神恢复和好。奥利金确实认为所有受造物都有获得某种普遍救恩的盼望，但这个盼望是否包括撒但在内，则是可议的。最后还有控告说，奥利金是后来所有五花八门异端的来源。自称为他跟从者的神学家，也就是奥利金主义者，在他死后确实落入许多异端之中，因此几乎所有正统大公教会定罪的异端，最终都怪罪到

他的头上。

但是教会谴责奥利金之时，却忘了，不仅异端，连许多最伟大的正统英雄，也深受奥利金以其教导的影响，并且都对他感激莫名。(4世纪)三位一体教义的中流砥柱阿塔那修，比任何异端都更属于奥利金主义者。正如其他许多东方的伟大思想家一样卡帕多西亚教父巴西尔(Basil)与两位格列高利(也在4世纪)在许多方面都是奥利金神学的传人。然而，西方的教会完全不受奥利金魅力影响的原因，是很容易了解的。因为奥利金只用希腊文写作，并且又是殉道者查士丁与亚历山大的克莱门特一脉的、辩证思想家的承先启后者。德尔图良是"西方的奥利金"，而奥利金是"东方的德尔图良"。

奥利金的生平与事迹

奥利金于公元185年或186年，出生于埃及的亚历山大城，于254年或255年，在巴勒斯坦的凯撒利亚去世，一生大都住在凯撒利亚。他的父亲在基督徒被屠杀迫害的时期殉道，死于罗马政权的手下。有一个传统说，当他的父亲在监狱里等候处决时，奥利金想要向罗马当局投案，跟他的父亲一同殉道。据称，奥利金的母亲把她十六岁儿子的衣服藏起来，使他不能走出屋外，而救了他一命。奥利金愿意为基督死，就是具有后来基督徒所谓的"殉道恩赐"，并且因不能与父亲一同殉道，觉得非常抑郁遗憾。他在福音书里读到，有人"为天国的缘故自阉"，因此他在很年轻时就把自己阉掉。即使在当时，这个行动也是很有争议的，因此亚历山大的主教，就用这个事件为借口，不肯按立奥利金从事圣职。

奥利金是亚历山大基础教义学校的学生，可能受教于亚历山大的克莱门特。有些人推测，他也在亚历山大城柏拉图哲学的异教学校里读书，并且与新柏拉图哲学之主要创办人过从甚密，当时新柏拉图主义正崭露头角。有些学者甚至表示，奥利金本人也是新柏拉图主义的创办者之一。尽管这个说法不太可能成立，但奥利金有可能认识并且向阿曼纽斯·撒卡斯(Ammonius Saccas)与波菲利学习。这两人是普罗提诺(Plotinus)的老师，一般舆论认为，普罗提诺把新柏

拉图主义建构为罗马帝国晚期很受敬重且大有影响力的哲学。

奥利金甚至在青年时期就才华洋溢，当克莱门特在压力下逃亡，亚历山大基督教学校需要新校长时，年仅十八岁的奥利金就受邀承担这个重职大任。当他领导这个学校时，奥利金也开始从事结实累累的写作生涯，创作各种各类的知识与学术作品。

他接受罗马哲学家塞尔修斯的挑战，写了一本名为《驳塞尔修斯》(*Contra Clesus* 或 *Against Celsus*)的惊人著作，以雷霆万钧之势回应塞尔修斯写的《论真教义》(*On the True Doctrine*)；塞尔修斯攻击基督教是无知与迷信的宗教。奥利金的这本著作，超越任何其他的基督教护教书籍，把敌对基督教的巨人歌利亚彻底击溃，并带领年轻的基督教迈入体面的新纪元，即使迫害仍旧持续不断。

奥利金的写作生涯，有一个目标是："对提出智性问题的基督徒，提供符合圣经的解答，使他们不用去找当时流行的诺斯替教派。"[1] 他显然功成名就，因为有一位从华伦提努派诺斯替主义归信正统基督教的有钱人安布罗斯(Ambrose)，对奥利金的作品赏识得五体投地，所以提供奥利金一栋房子、一位秘书、七位速记员，以及抄写员、书法家，并且为他的原稿缴付出版费。这个赞助使奥利金有机会写了大约八百本著作。有一位历史学家说，奥利金可能是古代世界最多产的作家。[2] 他最后变成闻名遐迩的哲学家，以致罗马皇帝瑟佛留(Alexander Severus)的母亲麦美雅(Julia Mammaea)邀请奥利金教导她。不用说，麦美雅并不是基督徒，虽然如此，她却选中伟大的奥利金，因为她风闻过奥利金的才智能力与教学技巧。

尽管具有很大的声望与名气，事实上这些成就可能是奥利金与他的主教，亚历山大的底米丢(Demetrius)产生摩擦的部分原因。奥利金想要被按立为全职神甫，但底米丢不准，因为奥利金曾经自阉过。这至少是主教拒绝奥利金的一个借口。真正的原因可能是底米丢的职业嫉妒与恐惧感，因为奥利金如果得到按立，可能会角逐亚历山大的教阶。奥利金最后不耐烦起来，请求巴勒斯坦的凯撒利亚主教为他按立，而这位主教则欣然应允他。这个事件使奥利金与他故乡的主教产生永久裂痕，此后从未回到亚历山大。奥利金在公元233年把他的教学与写作总部搬到凯撒利亚，并把基础教义学校改

成"一种宣教学校,目标是对于基督教有兴趣,但还没有……请求受浸的年轻异教徒。奥利金透过哲学课程,向这些学生介绍基督教教义。这个哲学课程的灵感,主要得自中期柏拉图主义,奥利金向他们提出这个主义的基督教版本。"[3]

奥利金最后如愿以偿,实现了他殉道的愿望。在3世纪中期的十年期间,整个罗马帝国的基督徒受到德西乌斯皇帝大逼迫的时期,罗马当局逮捕奥利金并残酷地迫害他。奥利金因为这个酷刑致死。他为后来的基督教思想家留下了卓绝出众又令人困惑的思想遗产,让他们去面对。一方面,他高深的论证与洞见,可以帮助罗马帝国的知识分子对基督教采取不同于塞尔修斯的看法。他们尊敬基督教,认为在罗马帝国内许多争奇斗艳的现实与灵性主义中,是一个可行的选择。另一方面,奥利金对于基督教教义的解释,例如三位一体与基督的位格,在他去世后一百年,演变为争讼纷纭的大舞台。

奥利金最重要的神学作品是《驳塞尔修斯》与《论第一原理》(*De Principiis* 或 *On First Principles*)。后者是奥利金伟大的基督教哲学,展现了他对于神性、神的逻各斯、创造以及许多其他神学主题的思考。当然,奥利金写了许多其他的论文,但是《论第一原理》是基督教思想最伟大的经典之一,深深影响到后来神学的走向。

我们应该感激奥利金把塞尔修斯反对基督教的言论保留下来。在《驳塞尔修斯》中,奥利金几乎引用塞尔修斯《正统教义》的整本书,并且逐点地加以驳倒。奥利金说,塞尔修斯反对基督教是"小题大作并且不足挂齿"[4],又证实圣经真理对于希腊哲学的优越性。奥利金反对塞尔修斯,斩钉截铁地说:"对于有眼可以看出圣经可敬特征的人,先知神圣著作所具有的内涵,远比塞尔修斯赞美的柏拉图格言更值得尊敬。"[5] 当然,奥利金与克莱门特一样,认为希腊哲学很有价值,对于柏拉图的哲学存着很高的敬意。虽然如此,当他与塞尔修斯争辩的时候,奥利金有意强调,希腊哲学与柏拉图只是预示了在神圣的启示中具有更高、更完全的真理。

根据奥利金的见解,哲学无法提供神的拯救知识,也没有医治罪人的能力,因为"其中真假掺杂在一起。"[6] 虽然如此,他把基督教神学本身视为一种"神圣的哲学",超越并取代其他所有各种各类的哲

学，而且可以把其他哲学当作引导人得到神与救恩真知识的仆人。

奥利金使用一个旧约故事作为类比，来说明基督徒对于哲学的正确态度。正如希伯来人出埃及的时候，把埃及人的财物带走，所以神的百姓永远可以使用"埃及的掳物"，也就是借用源自异教的真理，在适当的地方解释圣经的意义，以便把福音传给异教的求问者。"掠夺埃及人"，在奥利金之后，变成基督徒使用异教与世俗观念的神学口号。

奥利金反对塞尔修斯的宣告是：基督教真理并不是在每一点上都与希腊哲学冲突，但是基督教的观念，尤其是辨认神圣的良善——耶稣基督在历史上特别彰显的能力，超过希腊哲学。奥利金对于塞尔修斯的驳斥，有一个典型的例子就是，塞尔修斯宣告说，耶稣基督只是一位魔术师，与其他很多人一样，并非基督徒所说的是神。奥利金回答塞尔修斯说：

> 如果耶稣好像魔术师，纯粹为了表演而变魔术，那么他们之间确实就有相似之处。但是，事实上却没有任何要把戏的人，借着他的表演节目，要他的观众矫正他们的行为，或者教导看得目瞪口呆的人敬畏神，也不会劝他们活出蒙神称义的生活。[7]

在最后的分析中，奥利金诉诸耶稣复活的历史事实，使徒们的生活与死亡，以及圣灵与能力在神的百姓历史中的彰显来证明基督教真理。很显然的，奥利金认为，并没有什么简单的论据可以消除塞尔修斯的反对或怀疑。反而是一系列观念与事实交织在一起，才能有力地证明基督教的真理优于希腊罗马的哲学与神话。《驳塞尔修斯》的尾声具有这种意味，也就是奥利金至少把基督教的智性程度提升到可与塞尔修斯"真教义"（希腊哲学）并驾齐驱的层次，使任何人从此之后不能再说，基督教是民间宗教，只适合无知与迷信的人。

奥利金论信仰与理性

常有人误以为，奥利金是把理性与哲学置于信仰之上的理性主义者或基督徒的知识分子。但愿，我们所写的已经足以消除这种误解。奥利金或许是一位知识分子，但是论到神学的时候，他对于神圣启示与信心的强调，与哲学和理性比较，只有过之而无不及。对于基督徒，若要思考神与救恩，必须先委身于信仰，包括接受教会传统的真理，尤其是使徒的教导。奥利金与克莱门特一样，知道并承认圣经之外的真理，但是否认真理与神圣启示会有冲突的可能性。像德尔图良以及几乎早期教会的所有神学家一样，他最后不知不觉地接受并教导一些似乎与异教的哲学、文化比较接近，而非摩西和其他先知、保罗与其他使徒的教导。教会全体后来断定，事实就是这样，并谴责奥利金是一个异端。虽然如此，在基督教神学之"神圣哲学"的实际描述中，奥利金倡导对圣经与使徒传统的恪守，并且主张，只有与圣经和使徒传统一致的思想才是许可的。

但问题在于，奥利金对于思辩如痴如狂，因此有时候会产生显然不符圣经思想的观念。例如，奥利金猜想，保罗在罗马书上为什么写道，神在以扫出生，或者善恶还未作出来之前，就"恨恶以扫"。奥利金决定不以神圣预定与拣选的观点(他很强烈地相信自由意志)来回答这问题，反而诉诸灵魂先存的希腊观念。[8] 根据奥利金的说法，所有灵魂都从先存的属灵状态进入世界，在先存时期自由决定要顺服或者悖逆神。只有耶稣的人性，在先存期间，完全清白无辜，因此，这是耶稣的人性在地上完全无罪的原因——并不是因他是神圣的，而是因为他在先存时期无罪。以扫在先存时期应该犯了特别严重的大罪，因此神在以扫出生或行出善恶之前就恨他。当然，有一个自然的推论就是，雅各的生前必定活得循规蹈矩，并且对神服服帖帖。奥利金认为，这个出生之前的灵性时期可以解释人进入世界时为何如此不同。这是奥利金自创的思想，在有些东方宗教中称为"因果报应"(*karma*)。奥利金认为，这种想法不仅无害，甚至是有意义。但是这就足以解释为什么有些基督徒会把他视为异端。

在奥利金对于万物复原(最后与神复和)的伟大盼望中,也有同样超出启示思想的倾向。正如往常一样,他引用圣经来解释与辩护他的观念。在这个情形下,他想要研究并解释,保罗在哥林多前书15:28中说最终神成为"在万物里面的一切"(另译。英文为 all in all,中文和合本译成:"为万物之主")指的意思是什么?在有些希腊哲学中,存有与太一合而为一。在这些观念的影响下,奥利金把保罗的这句话解释为,万物最终都达到完美与祝福,安息在神里面,没有丝毫罪恶甚至试探的痕迹。尽管这不是泛神论的末世论(万物与神成为一体),但奥利金确实主张,在神的计划圆满实现时,万物与神合一,撒但是否包括在这合一里面并不清楚。有好几个世纪之久,批评者认为,奥利金相信,甚至教导,撒但魔鬼的救恩都包括在伟大的万物复原里面。然而,有些学者声称,在奥利金所写的某些书信中,奥利金亲口否认自己持这个观念,因此上述指控是他的敌人散布的谣言。[9] 无论奥利金对于撒但所有的盼望为何,他似乎确实相信与教导普救主义,亦即在世界结束的时候,人类"理性的灵魂"都会得到救恩。在这个伟大盼望的经典叙述中,奥利金描述历史的终局为:

> 神是"一切",因为罪恶没有存身之处,因此不再有善恶之别;因为神是一切,邪恶不能接近他:人也不再有吃分辨善恶树果子的欲望,由于他永远都属于良善,对于他,神就是一切。那么这样,当人没有需要吃分辨善恶树果子的时候,当结局恢复到原始的时候,万物的终止与开始时相比,万物的状况会重建起来,理智的本性会被取代;所以,在所有的邪恶意识被除掉后,每个人都被洗涤干净,独有良善的神自己变成他的"一切",而且这并不是在少数人身上,也不是在许多人身上,而是他本身为"在万有里面的一切"。然后,当死亡不再存在,没有死亡的毒钩,也完全没有邪恶,那时神真的就是"在万有里面的一切"。[10]

与别的地方一样,这里奥利金的理解,同时建立在希腊哲学与圣经注释的基础上。例如,新柏拉图主义强调存有为一,以致最终的存

有，也就是神，应该是绝对没有分化的一。奥利金似乎相信，为了使神成为神，他必须使一切都与他复和。最终的二元论实体，即善与恶，不能再存在。这对于神身为创造与统一者，永远都是一个挑战。这个逻辑逼使奥利金不得不接受甚至撒但也得救的道理，即使他并没有真的主张这一点。

奥利金的神学思考开始于神学与哲学的正确角色。我们已经看到，奥利金使它们很紧密地结合在一起，同时又赋予神圣启示与信仰首要的地位。这至少是奥利金的意图和宣称的方法。当回到圣经与圣经的诠释时，奥利金就表现出真正亚历山大学派的本色，强调许多圣经的属灵意义以及寓意解经法。虽然并非一味抄袭菲洛或克莱门特，但奥利金确实很忠于他们的解经法，因此觉得旧约的历史与字面意义并没有什么价值，同时又发现，在这些象征符号与寓意之后，富有浓厚的福音真理。

奥利金的寓意解经

如同其前辈菲洛，奥利金把圣经的意义分为三个层次，需要三重的认知与解释的方法。这三个层次，与人类的三重构造互相对应：体（身体的）、魂（理智与伦理的）与灵（与救恩的最高意义有关）。

经文的体，就是其字面意义。奥利金承认，这个层次有些东西具有意义。例如，神透过先知所颁布的法规，对于基督徒具有教导与帮助的作用，十诫就是这种例子。

经文的魂，就是其道德意义。奥利金主张，在很多情形下，一个圣经故事在字面与历史意义之下隐藏着伦理道德的原则。旧约禁止以色列人吃某些食物，实际上是指不可与恶人交往的道德规定。

最后，对于奥利金，圣经最重要的意义在于灵的层次。这个层次也是奥秘的，几乎总是隐秘地指基督以及基督徒与神的关系。这种属灵或者奥秘的意义一直都存在着——即使没有人发现与承认，圣经诠释的任务就是要努力发掘这层意义。通常这都是启示信徒的神化或者圣化，是救恩与基督徒生活的最终目标。

奥利金使用寓意解经法的目的之一，就是要舒缓质疑者加给基

督徒的沉重压力,例如,异教作家塞尔修斯取笑,许多旧约故事很荒谬并且对神也不尊敬。旧约描述的神具有一些像人一样的性格特征,尤其是神的怒气,变成他们大肆批评与讽刺的把柄。当然,远在奥利金,甚至也在克莱门特以前,犹太学者菲洛已经在亚历山大开创先河,打开舒解这种压力的风气。似乎用与神圣存存不相称的方式描写神的经文,就不能按照字面解释。例如,把神描写成像人一样有手有脚,是拟人化的写法;把神描写成像人一样有情绪,是比喻的写法,这与希腊人认为神无动于衷(宁静与自足)完全相反。奥利金附和塞尔修斯,嘲笑许多经文的字面解释很荒谬并且不可能。

奥利金想用比喻解经法来减轻基督教关于神的教义所带来的压力,有一个例子是关于他处理圣经中论及神忿怒的经文。塞尔修斯与其他批评圣经传统(包括犹太人与基督徒的)的希腊人主张,怒气与神圣的存有不符合,因为神性是绝对的,不可能因受造者整得怒气冲天。这种会发怒的神太像变幻莫测、完全像人类的奥林匹斯山众神。奥利金同意这个看法。在《驳塞尔修斯》中,他写道:“我们确实谈到神的‘忿怒’。然而,我们并不是表示,他的角色具有任何激情,我们只不过假定是这样〔原文如此写〕,以便严厉地教训犯了许多滔天大罪的人。”[11]然后,他继续比较,圣经关于神忿怒所用的语言与描绘这种情况的叙事,以及关于神睡觉的圣经语言。如果其中有一个是比喻,另外一个怎能不是呢?那么,根据奥利金,任何圣经的话若与神的本性冲突,必须当作比喻与寓意来解释(如果它们是叙事)。正如神不会真的睡觉,所以神也不会有发怒的经历。

这个预设立场对于奥利金似乎天经地义。情形之所以这样,都是因为,和罗马帝国的其他教父与神学家一样,他的神论受到柏拉图传统之希腊哲学的不当影响。在许多方面,奥利金愿意坚定持守立场,对抗希腊文化与哲学,[12]但是在神属性的教义上,他似乎太容易向希腊的形上学假设投降,把感情视为不完美的证明。

尽管奥利金使用现代人认为是玩弄圣经的解经法,但是他对于先知与使徒的著作确实很尊重。几乎可以肯定,奥利金不相信圣经“无误”论,他随心所欲地使用比喻法解经,他也毫不含糊地承认,神是圣经的作者,他甚至把人类作者视为圣灵的喉舌或者秘书。他认

为，他自己的旧约寓意解经法是根据使徒使用希伯来圣经的做法。举例来说，保罗解释，摩西五经禁止牛踹谷的时候把牛的嘴笼住，指的是，他有接受礼物与奉献之自由，以支持他的事工。保罗还在加拉太书中用比喻的方式解释亚伯拉罕、撒拉与夏甲的故事。奥利金绝对无意要侮蔑圣经不具绝对权威。他关心的是，用寓意和比喻解经法来除掉对于异教徒知识分子是绊脚石的字面解释，他认为，这些是路上莫须有的绊脚石。

奥利金的神论

奥利金关于神的教义，在基督教神学史上，是发展程度最高与最复杂的教义之一，它既高深，又令人困惑。好像圣经一样，神是基督教知识分子如奥利金与希腊罗马知识分子如塞尔修斯之间针锋相对的焦点。后者及其大多数同类都认为，基督教关于神性的教导，既原始又矛盾，简直无可救药。他们质问说，哪有人能相信，创造与维系宇宙万物的独一真神，出生为一个婴孩？在神作婴孩的期间，谁照管宇宙的运行呢？当然，奥利金不是想要回答这些问题的第一位基督徒。但他是为了捍卫基督教关于神、耶稣基督以及他们之间关系的教义不懈努力的先驱之一。在这个过程中，他同时澄清又搅混基督教教义的这塘池水，使得他死后几十年，这个混乱的遗产终于引发了基督教神学史上最大的争议。

对于活在奥利金之后十六至十七个世纪的人，许多事情似乎很清楚明白而且天经地义。我们难免会问，既已放射出这么多璀璨光华的同一颗脑袋，为什么对于神与耶稣基督会发出这么令人困惑的信号？在奥利金死后一二个世纪，最大的异端与正统教义的佼佼者，同时都以奥利金为师，都在奥利金的著作中找到支持的言论。奥利金既能严密、系统地处理教义主题，有时候还会落入如此令人沮丧的矛盾中，使人不得不摇头叹息，无辞以对。在一方面，奥利金一直孜孜不倦地用绝对不含糊的话证实与宣告逻各斯的绝对神性，他在永恒之中与父神同等，又变成耶稣基督。在另一方面，他也不断地落入次位论陷阱中，把逻各斯降格到父神之下。在奥利金的三一论思想

中，圣灵如果不是被完全地忽略掉，至少也被他打入冷宫了。

想要了解奥利金的神论及其成为令教会头痛之遗产的原因，必须首先考察他对于神本性与属性的观点。他认为，神是灵和智慧、单纯（不复杂）、无形体、不变与不可知的。神是“单质”，没有躯体、成分或激情。[13]当然，奥利金对于神所说的话比这更多，但这些已经足以说明中期柏拉图主义（如果不是新柏拉图主义）对于他思想的影响。

塞尔修斯反对基督教的一个主要理由是，道成肉身必定会使神变成不完美。如果神“降临”到人类之中，他必然会改变，而且变得比较差！塞尔修斯和所有其他的希腊思想家（尤其是柏拉图主义者）都认为，神在任何方面都不会改变，无论是变好或变坏。奥利金不肯放弃基督教教义的两个重要主张：神是独一的真神，并且在每个方面都完美无瑕（他甚至使用柏拉图的哲学来强调这一点），以及耶稣基督是神。少数没受过良好训练的奥利金诠译者认为，奥利金没有教导子——耶稣基督完全且真正的神性，那就大错特错了。在所有的作品中，奥利金常把耶稣基督称为“神圣的道，他就是神”。再也没有比《论第一原理》的这句话更清楚：“神性本质的一切，乃是父神与子神所共有的。”[14]那么，奥利金如何回答塞尔修斯及其同路人的问题与控告呢？

奥利金的逻各斯观念

首先，奥利金想要把逻各斯的观念发挥得淋漓尽致，以便解决神论与道成肉身的谜团。第二，奥利金否认，在道成肉身的过程中，神性有任何本体上的真实改变，即使在逻各斯里面也同样：“为了在本质上继续维持不变，借着有效运用他的照管，他降临到人世。”[15]从奥利金的时候开始，这两个主张变成基督徒的日常用语，尤以东方基督教的思想为然。然而，奥利金对于这两者的表达方式，都可以产生很不同的解读，甚至包括各种异端与分裂主义在内。

对于奥利金而言，逻各斯是了解基督教对于神和神道成肉身为耶稣基督的关键。逻各斯是“无瑕无疵的镜子”（完美的形象）与“流出物”（好像太阳的光线），他永远都与父同在，并在父里面作为他的

道(表达)。奥利金认为,逻各斯从父神永恒发出或者永恒生出,并且在父神与道之间并无任何不同。

奥利金不断强调,逻各斯或者道是神的儿子,他并不是在时间里创造或生出来的。4世纪,三位一体教义的主要敌人阿里乌(Arius)宣称,奥利金是他采信子次位论的源头;这颇具讽刺意味,因为阿里乌说:"子有不存在的时期。"但任何仔细读过奥利金作品的人,都不可能遗漏奥利金的强烈宣告,逻各斯,亦即子神,永远都与父神同在。论到子从父神的"产生"或"生出",奥利金写道,子与父神同等,"因为,如同太阳发出阳光,这种生出是永恒并持续到永远的。因为,他并不是借着任何外面的行动,接受生命的气息而成为子,而是借着他的本性。"[16]并且,奥利金又宣告:逻各斯"并没有任何他(子)不存在的时间。"[17]关于三位一体的整个教义,以及它里面的三个位格,奥利金写道:"在三位一体里,并没有哪一位比较大或者比较小,因为惟有神性的源头,借着他的道与理性包含万有,并借着他口里所出的圣灵,使配得成圣的人都成为圣洁。"[18]

在另一方面,奥利金应用与解释逻各斯的观念,有一个主要的目的,在于展示超越世界的神透过道成肉身如何与时空历史建立关系的价值。因此,逻各斯虽然永恒并与父神同等,无论如何都必须次于父神。奥利金把很强烈的次位论色彩,加到三位一体的第二位与第三位身上——甚至在创世之前的"固有的三位一体"里面;他主张,父神是所有神性的源头,因此子与圣灵都从父神得到神圣的存在与良善。这个逻各斯与圣灵的永恒次位论可以得到很好的说明,因为奥利金写道:"我们说,救主与圣灵完全超越所有受造之物,根本就无可比拟;但父神超越他们,比起他们之超越万物,只有过之而无不及。"[19]

很显然,只有逻各斯可以道成肉身,父神就不能,因为尽管逻各斯可以进入历史时空,但父神就不可这样做。虽然如此,即使逻各斯变成耶稣基督,也没有经历任何真实的改变。奥利金是通过假定耶稣具有先存人性灵魂来解决这个问题。

虽然,他很难以解释这点,但奥利金显然相信,神预备了一个灵质,介于神性与人的肉体之间,并在耶稣出生于伯利恒之前,使这灵

质与逻各斯结合起来，所以“道成肉身”实际上是开始于先存时期。这个思想的重点与目的在于解释，一个神圣的存有，甚至不知为什么次于神，可以跟血肉之躯联合，也不至于受到不完美的污染。奥利金引进这个先存的居间现实，意在使希腊思想的架构可以了解这点。逻各斯与人类的灵魂合而为一，这两者在先存的状态中一同成长，然后这个结合经由童贞女马利亚，变成在耶稣基督里面的神人：

> 然后，这个灵质，因为介于神与肉体之间——若没有居间的媒介，神的本性无法与人体结合——生出神人，正如我们说过的，这个灵质居于他的本性之间，得到一个身体并无不可。[20]

那么，道成肉身的这个“居间媒介”，乃是神圣的逻各斯（永恒的存有，但是不知何故小于父神）与耶稣先存的理智灵魂混合而成的实体。耶稣先存的灵魂与逻各斯结合得如此紧密，如同水乳交融。这个魂是圣化的，但仍旧是受造物，因此是道降临人间却不改变的最佳器皿。

奥利金的第二个重点，甚至在道成肉身中（耶稣基督在地上为人的整个存在），他里面的神圣逻各斯，也从未经历过真正的改变，只有耶稣的人类身体与灵魂受苦死亡。神圣的逻各斯进入人类的存在，但是并没有被受造者固有的不完美污染。奥利金论到耶稣基督说：“我们认为，他是一个人，因为与永恒的道有亲密的交通，与其他所有的世人迥然有别。”[21]

奥利金的神学引发了许多的问题。有一个最迫切的问题是，奥利金真的了解道成肉身吗？奥利金的神学，是否把耶稣基督视为“真神与真人”呢？在一方面，他毫无疑问地认为，逻各斯——神的儿子——在耶稣基督里面道成肉身，是神圣的，即使在某种意义下，他在永恒里次于神。在另一方面，奥利金是否相信耶稣基督在地上的存在是神，以及相信到什么程度，就不是很清楚了。耶稣基督是一个人，“与永恒的道具有亲密的交通”，但他是神吗？

构成奥利金完全而且清楚确信耶稣基督之神性障碍的，是他对

于希腊神性先入为主的观念。希腊人认为,神性是单纯、不变、无感情的,并且不会受到时间与情绪(*apatheia*)的干扰。这个神观甚受欢迎,并且在正统与大公教会中,实际上变为"基督教一神论"的同义词;但是他们拒绝奥利金阐明这点与证明道成肉身(耶稣的神性)的具体方式。这似乎有点不公平。有一位后来的教父,他本身对于如何条理井然地解释基督教信念的贡献很少,却控告奥利金实际上是4、5世纪中所有扰乱教会之异端的始作俑者。有一个现代人为奥利金辩护说:"致使奥利金看起来像异端的原因,是神学的进展。"因为他无法预先看见未来的异端,而事先回答他们;并且因为他天真地使用后来神学家判定为异端的表达方式。[22]

奥利金的救恩论及其遗产

到此为止,我们很少谈到奥利金的救恩教义,原因是他的救恩论并无新义。如同他那个时代的教父,奥利金主张救恩是更新变化成为神形象的过程,并且最终分享到神的一部分本性,称为神格化或圣化。与他同时代及更早期的教父和神学家一样,奥利金认为,这救恩是神人合作(synergistic)的过程。也就是说,奥利金强调人类自由参与以及神恩典的绝对必要性,但是不包括人类自由选择的预定与决定。

东方的整个基督教世界,往往效法奥利金,接受神人合作说与圣化的救恩论。在东正教的神学观念中,神的恩典使人回应,但后者必须自由而不是被迫。他们也把救恩视为终生渐进的更新变化过程,人类的意志与精力,自由地与神圣的恩典合作,期待这个人最终会反映神的荣耀,并分享到神的永恒性质。

在基督教神学史上,奥利金究竟是一位问题的制造者还是英雄呢?事实上,在基督教神学史上,这么完全的人很少见。大多数神学家都带有灰色地带,至于灰色调的深浅如何,归根结底常常是认知与神学判断的问题。

奥利金被6世纪的一次大公会谴责为异端(这次会议与各种各类的政治/神学争论纠缠不清),这个事实与奥利金的信仰是否正统

关系很小,甚至完全没有关系。新教基督徒特别应该避免只因这一点就排斥奥利金。因为许多新教的英雄在世时或死后也被判为异端。

正如许多其他人一样,奥利金对于基督教神学史的贡献正反都有。在整体影响力上,他与以前的爱任纽,以及后来的奥古斯丁,大可平起平坐。在许多方面,奥利金是基督教伟大的知识分子之典型,尽其一生为信仰而活。在另一方面,他关于神、三位一体与耶稣基督的教导,留下问题重重的遗产,最终引发教会的内战。尽管我们不应该为此谴责奥利金,但是却可以批评,他没有看到他的系统显然不一致的地方,大致上都是因为,他不分青红皂白地接受希腊的神性与受造不完美的见解。

第七章 西普里安力倡救恩与教会合一

西普里安是何许人？很多对于基督教神学史已经有些认识的读者可能会很惊奇，我们这部神学史，为什么把整章的篇幅花在一位在教会历史与历史神学上默默无闻的人身上？尽管西普里安在基督教神学上，并不是具有创见的伟大思想家，也不是思索或辩证神学的天才，因此无法与奥利金或德尔图良等人相提并论，但是在基督教结构化的方面，他扮演的角色却无人能出其右。

西普里安的生活、工作与写作舞台，正处于基督教生命期的转折点上。他的贡献并不在于崭新的创见，或哲学与神圣启示的综合，而在于他的领袖观念以及实际带领教会度过大逼迫、争论、分裂与内部异端的艰苦时期的亲身经历。正当基督教领袖销声匿迹为了免受到逼迫，正当异端与分裂者把教会弄得四分五裂之际，西普里安挺身而出。他所教导并活出来的领袖风范，在他之后被正统大公教会奉为标准达一千年之久。虽然大多数新教教会都拒之于千里之外，但是这种领袖观念在罗马天主教里面，至今仍是教会组织与领袖的基本方针。

西普里安的重要性

一言以蔽之，西普里安把大公教会的主教职权标准化，使它成为大公正统教会的教会学(教会的教义与生态)的核心。在许多方面，西普里安的生平与思想是对“基督教为什么会变成天主教?”这个常见问题的答复。也就是说，西普里安的主教职权观念，对于东方与西方基督教变成高度结构化的属灵阶层组织，具有大力促成的作用。

当然，正如我们已知的，西普里安并没有发明所谓的“基督教教会学”(最好根据“主教”的希腊字 *episkopos*，称之为“主教制”，episco-

pal)。这个教义早在西普里安之前，就已经发展酝酿了。事实上，西普里安常常被称为“东方的伊格纳修”，因为他强调主教，以及基督徒对于主教的顺服。西普里安注入的新观念是，他真的把教会等同于主教团。他认为，在经过使徒统绪合法按立的主教许可之外，任何人想要以基督徒的身份去生活、敬拜或教导，就是在制造分裂，撇弃耶稣基督的教会。因此，对西普里安以及赞同他的人来说，这是无比严重的事件，他三番五次地说：“人若没有以教会为母，就不可能以神为父。”“在教会之外没有拯救”。

西普里安在基督教神学史上的重要性在于，他把教会学与救恩论，也就是教会与救恩的教义，很巧妙地连结起来。这个连结完全以主教的职权为枢纽。到了第2与第3世纪之交的几十年间，主教职权对于整个罗马帝国的一般基督教会众，已经变得极为重要。最早期的基督教主教，纯是基督教会众的主任牧师。通常翻译为“主教”的希腊字，*episkopos*，意思完全是指“监督”。最早期的主教是像提摩太等人，使徒或教会指定他们作为教会的属灵领袖。当哥林多城与罗马各地的基督教团体爆发冲突时，备受敬重的主教，如罗马的克莱门特与安提阿的伊格纳修等人，都写信给教会，敦促平信徒尊敬与顺服主教。然而，在2世纪期间，主教的职权慢慢衍变为行政体系，内有一位基督教牧师居高临下，监督一个乡间地区或者大都会地区所有会众的属灵与行政需要。这些“主教的辖区”（或后来的“教区”），与罗马帝国的行政疆界互相对应，因此每个省分或城市，有一位主教凌驾在境内的众教会之上，正如罗马总督或巡抚统管世俗的官僚体制，以及维持治安与秩序。

尤其是在3世纪期间，产生了有些亟需解决的问题。举例来说，如果一个主教变成异端怎么办？如果一位主教渎职滥权怎么办？如果有两个人宣称为同一地区之会众及牧师的主教怎么办？谁能决定，哪一位是真正的基督教主教，而根据的标准是什么？在大多数3世纪罗马帝国的基督徒心目中，一个地区的教会若有一位以上的主教，与罗马帝国的一个省份具有两个总督的可行性，绝对不相上下。远在人们梦想到未来会有基督教皇帝之前，教会合一与罗马帝国统一，在许多基督教领袖的心中已经是一致的。

在3世纪，根本没有人预期到，君士坦丁(Constantine)会成为第一位自称为基督徒的罗马皇帝。一般来说，整体情况正好相反，因为当时的罗马皇帝非常敌视基督教，尤其是德西乌斯与戴克理先对于基督徒的逼迫，更是如火如荼。虽然如此，教会的合一与罗马帝国的统一，同样都是无可怀疑的理想。大多数基督徒完全不会想到，基督教会众或牧师可以"作自己的事情"。

然而，这种情况出现了问题，亟需答案，因为有许多基督教领袖与敬重这些领袖的会众，开始自作主张了。主要的原因是，在3世纪中期，德西乌斯对于整个帝国的基督徒大肆迫害期间，有些罗马与北非的基督徒把主教视如无物，且认为，有些受过迫害甚至酷刑，但没有否认基督的属灵人，即"告解者"(confessors of the faith)，完全可以赦免其他基督徒的罪，并重新接纳他们参与教会团契，不需要任何主教的允许。其他基督徒则坚决主张，"背道的"(在酷刑与死亡威胁下，否认基督的)主教与神甫，并不是合法的基督教领袖，因此他们所施行的按立与浸礼仪式都是无效的。有些时候，会众会否认背道主教所按立的神甫，完全不需要其他的原因。因此，逼迫与混乱带来的困惑，使基督教面临完全崩溃的混乱局面。

时势造英雄，西普里安在这个情况下，着手处理这个混乱局势、解决疑惑，并提出一套指导方针，使主教所属的会众、牧师与个别信徒团结起来。这个成果就是，天主教的教会学于此形成，东正教也接受同一个教会学。直到16世纪新教的改革时期，这都是基督教界普遍基本的教会学。教会史家坎彭豪新(Hans von Campenhausen)曾经简要地说明西普里安在这方面的重要性："从西普里安开始出现一脉'教廷式'主教，他们按照罗马帝国执政官与总督的行政作风，执行他们的教会职权。西普里安并不避讳直接把他们作为对比。"[1]

西普里安的生平与事迹

在公元200年左右，西普里安出生于迦太基的一个富有家庭，名叫塔修斯·西普里安(Thascius Cyprian)，受过最良好的教育，在北非的罗马社会中崭露头角。他信主之前的确实职业不详，但大部分的

时间可能是管理其家传的巨大产业，过着上流社会的安逸生活。在一位基督教长老（神甫）的影响下，西普里安从他家族的异教传统信仰和家庭习俗，转而归信基督教。他在二十六岁时悔改，立刻把原名塔修斯改为凯基利乌斯（Caecilius）。然而，在教会历史的记载上，他总是以姓氏西普里安闻名于世。

西普里安在悔改信主后，立刻开始把他的财富分给穷人，因此深受迦太基及其四周遭受迫害之基督徒大众的欢迎。根据本丢（Pontius the Deacon，他在西普里安死后不久，就写了一本西普里安传记，名为 *The Life and Passion of Cyprian*）的记载，西普里安悔改后：

> 他的家门向所有人敞开，来者不拒。没有寡妇从他那里空手回家，没有盲人未曾得到他亲自护送引导，没有跌倒者得不到他的扶持，受到权势欺压、走投无路的人无不以他为保护者。他常说，这些事情都是想要取悦神的人所该做的事。因此，所有好人都异口同声地称赞他，他总是模仿那些出类拔萃的人，使他变成值得别人模仿的对象。[2]

而且，也就在西普里安悔改后不久，迦太基附近的基督徒呼吁教会把西普里安按立为神甫阶级，然后又把他提升到地区教会的主教位置。西普里安从公元 248 年开始作迦太基的主教，直到公元 258 年，罗马政府把他公开处决为止。

在整个罗马帝国的教会史上，这是横逆交加的十年，然而没有任何地方比北非更严重，其中又以迦太基受到的迫害为最。这些迫害常常以基督教团体的领袖为目标，因此为了避免大功未成身先死，又可以在远处继续领导，西普里安有一度曾经逃到北非的沙漠地带。尽管有些基督徒批评这一点，其他人则为他辩护说，西普里安的行动完全是为了“隐藏”一段时间，使基督徒在逼迫解除后，不至于完全没有领袖。西普里安在逃亡期间，透过一群川流不息的信差，在迦太基来往偷渡信件，与他的会众及神甫保持不间断的联络。并且，西普里安也在这段逃亡期间，写信给罗马帝国四处的主教，不厌其烦地要使教会合一起来，并鼓励大家在大逼迫时要忠心与忍耐。

迦太基会议

当皇帝德西乌斯最严酷的迫害似乎解除之时，西普里安回到迦太基，并且重新扮演他的公众角色，作为这个重要城市及其周围地区的基督教领袖。他召聚各地的主教来参加迦太基会议，以解决告解者所引发的争议与基督位格的教义问题；告解者宣告，他们可以赦免人的罪。西普里安开始为这个目的以及其他争议，热烈地与人通信，慢慢博得了整个罗马帝国基督教的主要教师角色。因为西普里安备受爱戴与敬重，以致罗马的主教们受到威胁，有时候会批评他，甚至跟他割袍断义。

西普里安与罗马主教司提反之间爆发过公开的口角，许多历史学家认为，司提反是第一位真正的教宗。这个争论的导火线在于，是否有一位主教可以脱颖而出，拥有至高无上的权柄，凌驾在其他主教之上。早期的罗马主教曾经暗示过，他们的辖区具有这种至高无上的权柄，但是司提反的主张更激烈，威胁着要与不同意他的主教反目为仇。当另一个大逼迫使这个争议戛然停止时，司提反与西普里安几乎面临正式决裂的地步。最后，司提反与西普里安双双去世，因此这个问题只得等待另一个爆破的时机。

除了许多信件，西普里安有两本巨著显得特别重要：《论背教者》(*Concerning the Lapsed*)与《论教会的合一》(*On the Unity of the Church*)。前者涉及有些基督徒于逼迫期间，在某些方面否认基督，以及能否准许他们回到教会团契的问题。此外，如果他们可以回到教会的团契，应该怎样作。这是非常容易引发情绪与复杂的问题，因此西普里安在七嘴八舌的争论中，采取中庸之道。《论教会的合一》表达了西普里安最爱的信念：基督徒之间，特别是主教之间的可见合一，与真理和救恩完全不可分割。正当耶稣基督的教会在逼迫、不和与纷争下，面临存亡绝续或者完全解体之际，西普里安大力地主张，若没有可见的合一，教会就不存在，因此人类也就不可能得到救恩。尽管对于现代的个人主义思想，西普里安的主张似乎很霸道与怪异，但是他的主张对于他的当代人却有很大的意义，并且可以帮助会众

建立“救恩”与“教会合一”紧紧地交织在一起，而“教会合一”又与“主教团”密不可分的共识。

根据西普里安传记的作者所载，西普里安被罗马政府逮捕之前，曾经看到他自己死亡的异象。他的忠心跟随者，想要密谋帮助他逃亡，但是如同古代雅典的苏格拉底以及前往罗马赴死的伊格纳修，西普里安主教拒绝跟他们合作。所有记载都说，在异教徒与基督徒的众目睽睽之下，他尊贵地死于刽子手的手中，之后，立刻被整个北非基督教奉为殉道士，最后又被整个罗马帝国的所有教会，一同尊为“伟大的圣徒”。

当然，西普里安在世以及死后都受过批评。罗马主教司提反与西普里安结怨，因为西普里安拒绝承认他的最高权柄。许多告解者非常不喜欢西普里安，因为西普里安批评他们宣告赦免的行为，以及不经过主教甚至教会神甫的谘商，就重新接纳背道者加入教会的所有交通团契。在与背道者有关的争议上，有些人认为西普里安太温和，有些人则认为他的补赎要求太严格。然而，整体来说，西普里安的权威与影响力，在3世纪的基督教中是无与伦比的。

西普里安的救恩论

西普里安最有趣与最有影响力的神学，是救恩的教义。西普里安不像奥利金那样是个辩证思想家。他的著作中很少论及内在的三位一体以及这三个位格的关系或合一。他注重的焦点是基督教神学的实践，因此孜孜不倦地研究如何把救恩与教会，也就是救恩论与教会学连结起来。他认为，救恩是一个过程，开始于教会，悔改受洗，并且继续留在教会里面，直到老死。

西普里安是最早明确主张“洗礼重生”（baptismal regeneration）教义的教父之一。洗礼重生的教义认为，救恩发生于经过合法按立的主教或其授权的神甫所施行的洗礼，并且借着水的洗礼施行出来。西普里安自己的得救见证表示得一清二楚，他认为，洗礼是脱去老我生命，并得到基督新生命之仪式。尽管他把所有的拯救大能都归于神的恩典，认为“拯救的洗礼用水”是神使他“重生”的工具，让他得到

新生命，脱去以前的所是。圣灵透过这“新生的水”，赋予他新的生命。[3]

在一封关于婴儿洗礼的信中，西普里安强烈地主张，所有婴儿生来就有亚当的原罪，并且这原罪惟有借着洗礼的水才能洗净。他驳斥当代仍然否认婴儿洗礼的人。他斩钉截铁地说，婴儿“一出生就感染到古代的死亡传染病”，并且洗礼“不是赦免婴儿自己犯的罪，而是别人〔亚当〕的罪行。”[4]

在一封讨论异端与分裂者施行洗礼的信件中，西普里安表示，施行水礼的神甫通常都给受洗者“罪的赦免”，并把圣灵分赐给他们，但是如果施洗的神甫是异端，这个洗礼就没有灵性的效果：“那么，一位在他们〔异端〕当中受洗的人，怎能借着他的信心，得到罪的赦免与神圣怜悯的恩典呢？因他没有信仰的真理。”[5] 同一封信也把西普里安对于洗礼重生观念的理论基础，以摘要的方式提出来：

> 但是，罪在哪里以及借着谁可以得到赦免，是显而易见的；也就是，罪得赦免是洗礼所赋予的。首先，主把这能力传给彼得，神在彼得之上建立教会，因此他从那里命定而且表明了合一的源头，这也就是他若在地上失去，在天堂也会失去的权能。并且，主在复活之后，也对使徒说：“父怎样差遣了我，我也照样差遣你们。说了这话，就向他们吹一口气，说：‘你们受圣灵！你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。’”我们因此认为，惟有在教会里，根据福音原则设立，主所命定的人才能施洗并赦免人的罪；但是若没有这些条件的人，就不能捆绑或释放任何东西，因为既然没有这些条件，谁能捆绑或释放任何东西呢？[6]

西普里安对于救恩的进一步想法表达得很清楚，他认为，救恩是从洗礼才开始的终生过程。借着洗礼，罪得以赦免并得着所赐的圣灵。从此开始，重生的信徒应该终生坚定不移地效忠惟一真正的教会与教会的教义，并借着施舍给穷人和禁食等苦修生活，表现悔改的生命。西普里安的救恩见解，是绝对顺服基督的命令。救恩的最高

目标，永生，要视道德上的严格自制与自我牺牲而定："我们怎能拥有永生，除非遵守主的命令，因此克服与除掉死亡，因为他自己警告过我们说：'你若要进入永生，就当遵守诫命。'"[7]

西普里安特别制定，一位触犯大罪的信徒，在恢复与教会的全面交通并参加圣礼之前，要实行严厉的苦修。西普里安反对温和派，提倡这种人要有禁食与祷告的时期，并把所有财产分给穷人，以求教会的赦免与复和。他也反对太严厉的人，提倡最终的怜悯与交通的更新，但是惟有这个罪人显出忧伤悔改，以及心灵与生活上的改变，才能得到。我们从西普里安的救恩神学，可以看到一个羽翼丰满的"悔罪系统"之雏形。在几个世纪之后，整套的悔罪手册，详述具体罪行的特别补赎行动，变成西方教会(罗马天主教)的标准。

西普里安对于救恩的记述写得清清楚楚，一位罪人得到属天的异象与永生，完全是出于神的作为，并且是怜悯与恩典的工作。人类不能强迫神或者他的恩典，在他们的里面工作。尽管后来的新教驳斥从西普里安神学发展出来的补赎系统，但是西普里安本人并没有犯靠行为称义或者自我拯救的罪。他绝对没有说过，一个人可以靠好行为得到救恩；他只是强调，一位蒙受神的恩典拯救、真正悔改的罪人，一定会在外面的行为上，表现真正悔改的样子。人若不肯行出表现悔改的行为，就会背道反教——失去恩典。对于西普里安，人在救恩的过程中，与神的合作关系，完全是避免反律法主义异端的"务实作法"，反律法主义利用恩典的自由为借口，否认所有律法与道德，崇尚为所欲为的生活。

但是，在另一方面，怀疑西普里安在无意中助长教会内部倾向于道德主义与靠行为称义的趋势，则不无道理。他虽然把所有的救恩功效，都归于神的怜悯与恩典，但他也把终生持守救恩的功效，完全归于人对于完美化过程的忠诚度："得到任何东西都是一桩小事，持守所得到的就比较难；即使是信心本身与得救重生，重点都不在于得到，而是在于保守。使人归于神的因素，也不是在于得到，而是完美化。"[8]

这种救恩论是否暗示，恩典并不完全是白白的礼物，或靠行为称义，乃是新教与古代东方和西方教会争辩的问题，因为古代教会或多

或少在某种程度上，都遵循西普里安的路线。16 世纪及以后的新教，谴责任何救恩的神人合作说(共同努力)，并主张，保守神所称为的义，若要依赖在道德方面"持守信仰"，等于是律法主义，并且否认救恩完全是靠恩典。而西普里安的神学辩护者则主张，任何与西普里安不同的观点，势必都会导致反律法主义与"廉价的恩典"。

西普里安的教会合一观

正如上述，西普里安最著名的贡献在于，他把救恩与教会合一不可分割地联结在一起。因为他把教会视为"绝对不可少的救恩方舟"[9] 和源头，人若离开它，他的灵性就无法存活[10]，他往往认定，合一可见的教会是救恩的根基。任何离开或分裂教会的人都不能得救，因为"离开与分裂基督教会的人，不能拥有基督的义袍"，并且"没有以教会为母的人，就不能再以神为父"。[11]

西普里安认为，教会的合一，救恩的可能性，在于主教的职权。正如彼得从基督得到赦罪的权柄，然后透过使徒统绪的按立手续，传递给继承人，所以彼得从基督得到作第一位主教的权柄，并使教会团结合一，没有这种权柄就没有真理或救恩："因此，透过时代的改变与位分的传承，主教的任命与教会的计划于此展开，并且教会的每个行动都在这些管理者的控制之下。"[12]

西普里安认为，一位真正的主教，是使徒统绪的基督教界中所有或者大多数主教都认可的人，他也要忠心地教导真理。绝对不能有自任主教的事情，异端也不能做主教，任何不与其他主教交通与团契的人，都是假主教。

然而，西普里安同时也不认为，或者不承认，任何一位主教是所有主教的头。他偶尔会承认(似乎很不情愿)，罗马的主教可能是"所有平等主教中的第一位"，但是对于他，这只是一种尊称而已。当罗马的主教司提反想要撤消西普里安在迦太基召开的主教会议所作的决定时，西普里安完全不理他的宣告。

西普里安的看法，就是冈萨雷斯所谓的"主教联盟制"。[13] 也就是，每位主教都与其他所有主教和谐地运作，并没有任何主教高居所

有人之上。他们互相依赖,每个决定都应该得到全体一致的同意。当然,尽管在西普里安的生平中,这个制度运作得相当好,但西方罗马天主教的拉丁传统,后来把罗马主教高抬到至高无上的地位,最后还宣告罗马主教是无误的。然而,东方的教会则采行主教联盟制。冈萨雷斯把西普里安以及东正教的教阶与行政观,简述得很好:

> 教会的合一在于主教制,所有主教在其中都有一份,犹如共有的财产。合一并不是外加到真理之内的东西,反而是基督教真理不可或缺的部分,所以若是没有合一,也就没有真理;除了合一,就没有救恩;除了合一,也没有洗礼、圣餐或真正的殉道。然而,这个合一并不包括臣服于一位"众主教的主教",而是在于所有主教之间的共同信心、爱心与交通。[14]

从务实的观点而言,这句话的意义是,在西普里安的模式里,除了一位真主教的权威,没有任何人能够施行有效的救赎行动。"救赎行动"包括洗礼、圣餐(主餐)、饶恕与教会复和,以及其他与个人永远救恩有关的仪式和宣告。若没有得到主教的许可(直接或间接的),任何人想要使别人与教会恢复全面的交通团契,就是触犯主教的行为,因此也就是无效的。这是西普里安死前不久在迦太基所召开的主教会议所作的宣告。告解者在主教之外,不能再采取行动。这对于西普里安与可见教会阶层的合一,是个伟大的胜利,但是对于所有基督徒的祭司职都是惨重的挫败。

尽管西普里安的教会学以及这教会学与救恩的联系,在每个基督教派系里都经历过许多改变与更正,有些派系甚至还完全否认,但是这个教会学至今仍然健在。在本章写作时,有报导说,美国路德宗与圣公会无法达致协同信条,这信条目的在于使他们的牧师,可以服事另一教派的教区,以及其他许多方面的大合一。这信条功败垂成的主要原因在于,美国圣公会要求,路德宗必须立刻采行使徒统绪按立的主教,以及其他重要的教会功能。大多数路德宗人士投票反对这个协约,认为这个教会学过度倾向天主教。他们认为,这危及"信

徒皆祭司"的新教原则。尽管圣公会也赞同这个原则,但路德宗惟恐他们实际上的教会学会在根本上破坏这个原则。这个教会学的根源可以回溯到西普里安。

西普里安留下的遗产

西普里安在基督教神学史上的重要性是什么?简而言之,他帮助正统大公主教的教会建立以主教为中心的教会学。东正教及有些新教教会接受这个教会学。在教会遇到大难与分裂的时期,这教会学帮助教会统一,但是同时也损害到一般基督徒与神关系的直接性,以及他们发表异议并对教会阶级制度说预言的能力。在西普里安之后,基督教的主教职权,同时是咒诅与祝福。祝福,是因为它的合一能力;咒诅,是因它会打击教会里的异议声音与个别信徒的主动精神。

西普里安的遗产,在基督徒当中仍是毁誉参半。有些现代历史家与神学家主张,他促成与辩护的阶级式教会学是有必要的,若没有这种制度,基督教会有分解为"或多或少有点信仰混杂之小集会"[15]的危险。换句话说,异端、分裂、狂热以及不属于使徒基督教会的信念与实践,在早期基督教中甚嚣尘上,以至于为了避免全盘的混乱脱序,需要把秩序建立起来。有些西普里安的批评者甚至说,我们谴责他的影响力所造成的事实比较容易,但是要解释除此之外还能怎样,这就比较困难。若没有主教高高在上的权威,以及他们召聚的会议(官方会议)来解决争端,基督教的名号可能已经被历史的洪流冲没了。

其他的基督教历史学家与神学家则主张,西普里安使教会合一的答案太极端,因此,结果只能看到一点使徒基督教的皮毛。有一位这种批评者说:"这个官方思想〔西普里安神学〕的中心,使教会表现为完全神圣的团体,也就是基督教观念与生活方式的社群,为他们的领袖建立'教会行政',也就是半政治化的管理模式。"[16]换言之,教会按照罗马帝国的结构,变成非常的制度化。这个过程,尽管看起来不得已,教会却走下坡路。信徒皆祭司的观念、先知的角色、敬拜的自

由与自发性，以及教会的整体生活，一般都失落了。“追随圣灵”的真教会转而变成“追随主教”的团体。然而，在这过程中，至少有一种可辨认的教导与实践系统，与基督教变得缠结不可分割；而基督教可与任何事物妥协的危险性，不再蔓延扩大——妥协的结果，将使教会变得毫无意义。

第八章　基督教会采取联合行动

基督教的神学故事中有一个主要的插曲，就是基督教在罗马帝国里，从相对上零零落落、满有圣灵(灵恩)与几乎是地下组织的秘密宗教，转变为高度组织、阶级化并有形可见的机构。以至于在3世纪末期，基督教在罗马帝国的境内已经成为永久性的组织，并且摆出一副作为罗马帝国官方宗教的姿态。即使每个因素都可以追溯到更早的源头，这个蜕变的大多数原因都在3世纪发生。本章的重点就是研究这个转变如何以及为何发生。

这个早期基督教的转变，是由三个主要发展因素构成，包括以主教为中心的阶层组织架构发展成形、概述成为基督徒必要条件的信经出现，以及基督教圣经正典的确立。这些发展因素，都不是完全在3世纪开始或完成，但是最终形貌在3世纪间已呼之欲出，亦即，虽然并非每个细节都已经敲定，但整体形貌已经浮现出来了。

我们已经提过，这三个发展因素出现和教会的整体转变的原因。这一章我们要进一步考察这些原因。首先，使徒消逝使教会出现权柄的危机。所有基督徒都同意，使徒具有很特别的身份与权威，他们可以教导、纠正与解决教会的纷争，甚至连诺斯替主义者，也诉诸一小群耶稣门徒秘密传下来的传统。教会在使徒之后，需要有管理的机制。这个需要，因2世纪基督教异端与分裂主义的兴起，更加迫切。若没有一些组织架构，任何人借着如簧之舌与灵恩天赋，就可以颠覆教会的教导。诺斯替主义对于基督教的教义造成更大的威胁，因此迫使2世纪的基督徒殷切期待，教会能出现强有力的领袖来压制他们。

第二，宗教迫害使教会必须处理只有强有力的领袖才能面对的问题。谁能为一个地区的基督徒讲话呢？谁能与地区的罗马巡抚谈判呢？在迫害平息后，谁能决定哪些基督徒可以恢复领袖的地位，作为牧师与教师；哪些基督徒则必须飨以闭门羹，因为他们否认过基

督，变成信仰的叛徒，甚至与政府勾结合作？受过监禁与酷刑的所谓告解者，能够胜任吗？或者是比较正式的权威，也就是主教，才能挑起这种重责大任？

第三，即最后一项。因为有主教出错的问题，教会被迫发展出很强势的阶级组织、信经与信仰告白，以及一套基督教圣经正典。如果主教代表并领导教会，这个职分具有很大的属灵权威，那么要如何惩处犯了大罪、成为异端或在迫害期间成为叛徒的主教呢？这个问题特别迫使3世纪的教会加强主教团，形成主教会议或者主教的官方集会，管理教会的局面。

为了这些以及其他原因，罗马帝国的基督教会"采取联合行动"，这句话的意思就是，把教会正式地组织起来。这个过程的第一步，在许多方面也是最重要的一步为：主教权威与称为"主教议会"之主教集会的出现。

主教的角色

在基督教历史的初期（1世纪末与2世纪初），每一群基督教会众，都在一个长老或一个长老群领导之下。最终，在基督教历史相当早的时期，大多数教会都遴选一位长老当作主教，也就是一种"超级长老"，以领导与指挥在他之下的众长老。慢慢地，因为个别堂会拓植新教会，在很多的情况下，母会的主教兼作子会的主教，致使母会主教的权柄与控制越来越大。到了3世纪末期，罗马城里有四十个独立的会众群体，分成数个教区，都由同一位主教领导。[1] 我们已经在西普里安的神学中，看过这种主教教会学的理论基础及其造成的部分后果。主教渐渐取得很特殊的属灵地位，借着这个尚方宝剑，他们本身就可以宣告，谁真正属于大公、正统的基督教会，以及谁是异端与罪不可赦的罪人。这几乎等于赋予主教把人逐出教会的权柄，而且主教在3世纪大权独揽，在逐渐正式与阶层组织化的教会学上，这代表一步很大的跃进。

这个发展，有时候称为"教会的教权化"（clericalization）[2]，对于教会行政管理具有很深的影响，远超单单制作行政流程图而已。主教

高居这个阶层组织的顶端，并且"一旦膺选，他的权威实际是无法改变的。他是大祭司……使徒的接棒人，又赋有使徒的权柄。"[3] 在主教之下设有各种各类的圣职人员，按照一套详尽复杂的权威与权柄关系排列，都是由正在逐渐发展的"教会律例"(canon law)所管理。这是一套正式成文的教会规章与条例。许多主教具有整批圣职人员在他们之下操作监督教区里的各项事务。在3世纪中期自任为教宗的罗马主教高乃略(Cornelius)，在罗马有一百五十五位职称不同的圣职人员，在他手下做事。[4] 他们当中有些人是长老，作为会众的牧师与神甫，以及主教的行政职员。执事也是按立过的圣职人员，但他们并不担任施行仪式的神甫，而是作为慈善事工的监督人，并且也为主教作行政工作。有些圣职人员是在主教之下工作的纯行政人员，职司通信，负责送信给其他的主教，并维护主教辖区或教区的组织结构。

当教会教权化之后，平信徒角色的重要性往往大幅降低。在3世纪初期，基督教的平信徒，也就是没有官方职任如同牧师的一般基督徒，常常施行洗礼与领导敬拜，包括主餐在内。大多数基督教会众，可以主动参与部分平信徒事工。另外，有许多人认为，在迫害中为基督受过苦的平信徒，具有赦罪的权柄——如果向这种平信徒告解的人具有适度的悔改表现。但这一切在教权化过程中都改头换面了：

> 崇拜仪式变得更正式，补赎系统更苛刻。这两个系统的行政管理变成神职人员的私有疆域。在〔第3〕世纪之初，迦太基教会的平信徒，仍旧可以期望成为教会事工的一分子，可以"说预言"或者演唱自己作的曲子。平信徒也能为人施洗，并且这个服事在罗马教会似乎也是一个传统。但到了这个世纪中期，这些措施有了改变。西普里安，多次论到这个主题，从来都没有谈过平信徒为人施洗的事工。举行神秘仪式〔圣礼〕是神甫独有的特权。[5]

因此，主教高居教权结构的顶端，乃是他辖区里的"超级神甫"、

行政主管以及基督徒的审判官。主教们通常不会互相干涉彼此的事务。因此在3世纪初期，基督教是星罗棋布的教区或主教辖区，散置在整个罗马帝国的各处，没有大型可见的组织。即使有一位主教，也就是罗马的主教宣称他对于其他主教具有至高无上的主宰权柄，但是到后来，并没有任何主教承认这个宣告的合法性。西普里安郑重地主张，教会的合一在于主教的团契。但是，若有一位主教，也就是教会行政的最高主管，触犯了大罪、异端，或在逼迫时背叛基督与教会，要怎么办呢？这些问题，最后需要主教议会来做出影响到一个以上教区的重要决定，以及审核涉有犯罪、异端与背叛嫌疑的主教资格。

有一个主教干涉别人事务的先例就是，罗马的克莱门特写信给哥林多教会。在《克莱门特壹书》中，罗马的主教严厉地警告哥林多教会的会众不得再背叛接受委派的领袖。从2世纪期间到3世纪，另外也有其他主教写信给他们辖区之外的主教与会众，想要纠正对方的各种问题。当邻近教区的长老无法或不愿选出他们的领袖时，偶尔也会发生主教指派主教的事件。有一个最早的主教议会，在2世纪中期举行，目的是审查孟他努主义的运动，结果把孟他努及其从者逐出大公教会之外。

主教议会驱逐主教的第一个例子，在公元268年，发生于安提阿。这可能是发生在罗马主要城市中所建立的第一个基督教建筑，一座长方形的礼拜堂里面。这个安提阿的公所型礼拜堂，大约是在公元256年兴建的。有一群安提阿邻近教区的主教，聚集在那里，审核名为"撒摩撒他的保罗"(Paul of Samosata)主教之教导。这个保罗显然教导一种后来名为嗣子论(adoptionism)的基督论，这种学说认为耶稣的神性是他在约旦河受洗之后，与父神开始建立起来的特殊关系。

撒摩撒他的保罗认为，基督徒是严守一神主义的人，绝对不能存有超过一位神的思想。他认为，正在发展的三位一体教义，包含子神的永恒神性，会威胁到基督教的一神主义。因此，他说，耶稣基督是"蒙神认养为儿子"的特殊人。在与神的关系上，耶稣具有独一无二的独特关系，但是他并没有真的变成神。撒摩撒他的保罗，把耶稣置

于所有人类之上与神之下的某一个地位上，于人类之上是因为他被高升为神的儿子，于神之下是因为他有人性，而神则是绝对的一。后果当然是，保罗绝对否认三位一体的教义，并且把耶稣基督贬低为一个先知。公元268年，在安提阿举行的主教大会，谴责保罗的教导，并且罢免他担任撒摩撒他主教的地位。撒摩撒他位于安提阿的郊区。

当然，安提阿会议并没有官方的“利齿”，可以强制执行其决定。其他主教与会议也同样没有。即使基督教很兴旺，可以兴建公所型会堂，甚至计划在皇宫附近盖大教堂，基督徒仍是受逼迫的少数群体。这种会议所有的权限，最大也只是基督徒群体所能授予他们的而已。偶尔会有一位主教或一个主教会议，诉诸罗马当局的帮助，以强制执行他们的决定。这是所有五花八门的各种社团，包括宗教团体在内，共有的习惯作法。一般来说，除非公共安全受到波及，否则罗马政府对于宗教争论都是袖手旁观。不过，这种会议多半是透过游说那些普通基督徒、牧师与执事，来赞同他们的决议。以保罗的案例来说，教会合一受到威胁，并且大多数基督徒顺服主教与会议。因此，为了公元268年议会的谴责宣告，撒摩撒他的保罗的同路人，把他解职。这不仅是教会正统，也是教会大公性的一个伟大胜利。感谢主，这也是福音的一个胜利。

到了3世纪末期，基督教的教权化几乎已经完成。就所有实际目的来说，教会等于是使徒统绪之主教的团契。虽然，诸如孟他努主义、诺斯替主义等各种各样的分裂团体仍旧存在，但同时，正统与大公的教会已经呼之欲出，呈现出前所未有的清楚样子。要使教会团结合一、发挥阶层组织的力量、永远除掉恼人的异端与分裂，所需要的一切就是一位对其他主教具有绝对权威的超级主教，以及可以在大公教会主教背后武力强制的基督教皇帝。这两个步骤分别在第四与5世纪发生，以至于到了公元455年，在卡尔西顿大会中，决定真教义与教会政策的关键力量是罗马的皇帝与教宗；教宗就是罗马的主教。

使徒信经

在私下或在会议中，主教评判神学正确性的标准或尺度是什么？正如上面所述的，直到这个时候，教会仍然没有一致公认的圣经。所以，要证明撒摩撒他的保罗关于基督的教导为异端，并非翻阅关键性的经文，判定他违反圣经，就可以轻而易举地解决事情。这并不是说，第二与3世纪的主教都不会诉诸圣经来解决问题，他们当然会这样做。他们确实诉诸希伯来圣经(通常都是用象征与寓意的方式解经)，以及他们认为是使徒著作的各种皮卷与抄本。然而，一位主教认为是圣灵感动的圣经，与另一位主教所认为的圣经不一定相同。因为缺乏正式公认的基督教圣经正典，主教们只得诉诸不成文的“传统”。但有一位后来的神学家，把传统定义为：“无论何时、何地、何人都相信的信念。”[6]

当然，天下并没有任何“无论何时、何地、何人都相信的信念”！这个原则只能应用到真基督徒身上，他们就是“所有的人”。但是这个原则，或者“总原则”具有好几个缺点，包括鉴别谁是“真基督徒”这个本身就有待解决的问题。所以用它来解决问题，会产生蛋生鸡或鸡生蛋的循环问题。虽然如此，3世纪的基督教主教、领袖与神学家拥有使徒传统的意识，他们想要把这传统找出来，并用各地教会都可使用的信经，加以正式的表达。这样把使徒的教义，用有权威的信经简单扼要地陈述出来，有一个前例可循，就是罗马众教会使用的古老洗礼信条。

在2世纪晚期或3世纪早期，有人根据罗马基督徒的格言，确立了所谓的使徒信经。在早期的时候，它叫做古罗马信条。其中有一个版本如下：

我信上帝，全能的父
　造天地的主。
我信耶稣基督，上帝的独子，我们的主；
　因着圣灵成孕，

从童女马利亚所生；
在本丢彼拉多手下受难，
被钉于十字架上，死了，葬了。
下到阴间；
第三天从死里复活；
他升天，
坐在全能父上帝的右边；
将来必从那里降临审判活人和死人。
我信圣灵；
神圣大公教会；
圣徒相通；
罪得赦免；
身体复活；
并且永生。阿们。[7]

(《历代基督教信条》，基督教文艺出版社)

这个信经的精确来源不详。尽管可以回溯到2世纪的罗马教会，但是这信经的圆满表达，以及教会正式把它接受为合一的"象征"，或"信仰的原则"(信经)，还是在很久以后的事情。这信经的雏形，在德尔图良的《论童女的面纱》(*On the Veiling of Virgins*)中出现，时间大约在公元200年左右。大约在同一个时期，它又以问答的形式，出现于罗马教会领袖与作家希坡律陀(Hippolytus)所著的《使徒的传统》(*Apostolic Tradition*)里面。鲁非诺(Rufinus)是奥利金著作的拉丁文翻译者，他本身也有资格作为一位神学家，在公元404年左右，引用了几乎是这个信经的完整全文。这个信经的完整形式与正式的认可，是在神圣罗马帝国(或者法国的拉丁王国)查理曼大帝(Charlemagne)的时候发生，时间大约在公元813年左右。有些学者把这个信经在各地基督徒中获得权威地位的时间定得很晚，直到公元1014年的时候。[8]

尽管信经正式被接受的历史并明确，我们也不必感到惶惑。事实是，某种形式的使徒信经或古罗马信条，在3世纪已经广被接受为

对使徒传统权威的简洁叙述。这信经的目的在于提供衡量大公与正统教会会员资格的尺度。它的措辞方式,有意排除诺斯替主义与某些其他的异端。当然,长远来说,就此目的而言,这个信经实在是太简略了。我们将看到,在4世纪,主教们觉得有必要在使徒信经的架构上发挥,制定与颁布另一个信经。尼西亚信经(Nicene Creed,325年),或尼西亚—君士坦丁堡信经(Niceno-Constantinopolitan Creed,381年)把使徒信经有些暧昧不明的经文诠释清楚,并强调其中隐含的三位一体教义。对于许多基督教会来说,使徒信经与尼西亚信经二者,对于使徒的信仰是一对权威的叙述。甚至在16世纪新教的改教时期,大多数改革派系与其领袖(路德、茨温利、加尔文)都赞同这些信经,甚至视不承认这些信经的改革者为异端。

值得注意的是,这些"信仰原则"或信经出现的时间,比基督教圣经正典的确立与官方的同意时间更早。事实上,在某种意义上,基督教从来都没有举世一致公认的圣经正典! 虽然如此,重点在于,罗马帝国的大多数基督教会认可的使徒信经的某些形式之存在日期,几乎一定比各处不同形式的"正典最后表决"的时间更早。东正教与罗马天主教(双方都宣称,他们是未分裂之前的罗马帝国基督教会的真传)仍旧强调,传统比正典更有权威。也就是说,他们相信,圣经正典(亦即某一套圣灵感动的神圣著作之确认)乃是使徒传统之产品;使徒传统在早期产生过主教教会学与信仰原则。这并不表示,他们认为,圣经的真理并不是属于神的作品。相反的,他们的神学认为,传统源自使徒本身,在历史与教会的优先上,超过正典。主教团契所包含的与信仰原则所表达的活传统,最后促使某些著作被视为圣灵感动的圣经。我们将在新教改教的篇章里面看到,一般来说,新教基督徒对于这个问题,都采取不同的观点,把圣灵感动的圣经置于未成文的传统之上。在某些意义上,这与东正教和罗马天主教完全相反。

基督教正典的形成

那么,基督教圣经的正典,也就是基督教的圣经,如何产生的呢?这段历史极为复杂,这里无法巨细靡遗地重述。事实上,这是一个一

直争论不休的问题。任何一种叙述,都会使忠于不同版本的人开火反击。虽然如此,本章余下篇幅,将以这段历史的基本要点与轮廓为焦点。

使徒们自己使用希伯来圣经,他们显然认为希伯来圣经具有权威。在耶稣与使徒的时代,虽有许多犹太著作之存在,但是希伯来圣经的正典相当确定与清楚。法利赛人一直操纵着犹太会堂,因此当耶路撒冷的圣殿在公元70年被毁后,他们想要改造犹太教,使犹太教在散居各地的以色列人(被掳到巴勒斯坦之外)中间,即使连一个圣殿也没有,仍然可以永续存在。这个改造过程有一部分就是,正式定义圣灵感动的犹太教圣经。虽然公元90年,犹太教拉比在雅麦尼亚(Jamnia)会议里有些歧见,但是这个会议似乎向正典化过程,迈进了好几个重要的步骤。根据定义,犹太圣经有二十二卷圣灵感动的著作:从摩西五经到小先知书。在后来的基督教圣经中,把有些犹太正典的著作分开来,成为总数三十九卷的著作。希伯来圣经的希腊版本,名为《七十士译本》(Septuagint)或者LXX,包括上面所有的书籍,以及在玛拉基书之后写的部分著作,后者的主要意义在于其历史重要性。这些书籍包括,《马加比书》(books of Maccabees)与(基督徒)所谓的两约之间或者次经的著作。2世纪的早期教父大多数使用七十士译本,正如保罗与其他使徒一样。他们常常引用许多希伯来正典的二十二本卷书,却很少使用到后来的历史资料与次经。

那么,一般而论,我们可以放心地说,2世纪与3世纪的大多数教父接受犹太领袖的决定,把圣灵感动的圣经,从只有摩西五经(从创世记到申命记),扩充到并限制在律法与先知等二十二卷(或三十九卷)书之内。这些就是使徒之后最早的基督教会的圣经。[9]大约在罗马的克莱门特与其他使徒后教父的时期,使徒的信件与人们认为是使徒或与使徒有亲密关系之人所写的福音,被搜集起来称为"使徒",与希伯来圣经的"先知"并列。因此到了公元2000年之际,有好几个教父与主教提到一套圣灵感动的权威著作,名为"先知与使徒",并把这些无定形的书籍,当作衡量基督教信念与实践真理的尺度与标准。然而,基督教并没有像希伯来圣经那样被正式公认或者一致认可的圣经。

学者们普遍同意,教会要再一次大大地感谢异端。根据一位重要的教会历史学家:"基督教圣经的观念与实现,是马西昂的作品。教会后来拒绝他的作品,并在这个领域上远远超越他,但从形式的角度看来,教会完全是追随他的脚步。"[10]在2世纪中期的罗马,马西昂是一位有影响力的基督教教师。虽然在地理上距离很遥远,马西昂与孟他努是同一时代的人,并且具有一些共同的特征。虽然马西昂的神学与某些诺斯替主义更接近,但他与孟他努同样认为,教会亟需改革,因此,他想要透过重新发现并推行他认为是耶稣真正原有的教导,来着手改革教会。为了达到这个目的,马西昂相信,基督教有必要把犹太教的残余思想除掉,包括希伯来圣经与它的神,雅巍。他认为,旧约圣经对于基督徒无效,因为它里面所描述的神是种族的、嗜血的半神半人,不配基督徒的赞美敬拜。马西昂与诺斯替主义相似之处在于,他认为,旧约之神创造物质是错误的决定,以及物质是罪恶的原因。对于马西昂,旧约的雅巍比较近于邪恶,而不是神圣的存在。

马西昂可能是想要定义圣灵感动的圣经正典之第一位基督徒。并且,他要把这些正典限制在他认为没有犹太教色彩的使徒著作中。马西昂的圣经包括两部分:一个路加福音修订版与保罗的十卷著作。马西昂甚至把使徒的著作也编辑过,使"所有的犹太元素"在这十卷著作中都见不到踪影。

马西昂及其反犹太教的基督教圣经版本,在有些基督徒当中迅速地流行起来,马西昂主义的教会在罗马、迦太基与各地又纷纷地冒出来。重要的教父与主教,拚命攻击马西昂与他的追随者。大约在世纪之交(201年),德尔图良所著的《驳马西昂》,是基督教反对马西昂论文的最佳例子。爱任纽在他的著作《驳异端》中,也批评马西昂及他的教导,正如2世纪与3世纪的其他教父一样。有些早期的基督徒认为,马西昂是大异端,是正统与大公基督教的主要敌人。但是,马西昂主义的教会,在整个罗马帝国的各城里都屹立不摇,直到第一位基督教皇帝把它们压制下来。

基督教对于马西昂删裁的圣经正典,有一个反应就是要制定一套正确的正典,第一个半正式的努力成果是在罗马出现。大约在公

元170年左右，罗马的基督教会制作了穆拉多利经目（Muratorian Canon），提供基督徒一整套有权威的“先知和使徒”著作，来反制马西昂的版本。穆拉多利经目包括所有的四福音书、使徒行传，以及除了希伯来书、雅各书与彼得前后书之外的最后定案的所有新约书籍在内。它也包含《所罗门智慧书》（*The Wisdom of Solomon*），但是很重要地把甚为流行的《黑马牧人书》排除在外。在基督教会正式组织化的发展史上，穆拉多利经目代表一个十分重要的步骤：这是寻找一套与希伯来圣经相同水准的基督教著作的第一个尝试。尽管穆拉多利经目并不是最后接受的版本，但它把基督教圣经的观念深植在基督徒的思想中，并且清楚地表示，基督教的圣经并不会排除希伯来圣经，而且也不会伸手拥抱有些人所宣告的新预言或著作。

穆拉多利经目的作者所使用的精确判断标准不详。事实上，对于在教会认定哪些著作具有权威与圣灵感动上，不断有人辩论哪一个标准最重要。教会历史学家坎彭豪新的说法最有可能是正确的，他把最主要的标准称为“先知与使徒的原则”。[11]这并不是一个刻板的原则，而是一个有弹性的衡量尺度，参与这个过程的基督徒用这个原则来判断被检验的著作。先知与使徒的原则，单纯是指，被检验的书籍与信件必须广为所有基督教会所承认，可以反映使徒的权威（若不是使徒所写的），并且表达重要的救恩真理与基督徒生活。也就是说，任何一本著作要进入正典之中，必须是一本“原始基督教”的作品，并且对于基督教的教导与生活有所助益。

爱任纽、德尔图良与奥利金等教父们都制作过他们自己的圣经经目，他们的经目与穆拉多利经目有所不同，彼此之间也有所不同。爱任纽列举了四本福音书，以及大多数后来成为正典的信件，他显然把这些都当作是圣灵感动、具有权威的作品。他拒绝诺斯替主义的福音与马西昂删裁的正典。在爱任纽之后不久，德尔图良依样画葫芦，然后奥利金也照作不误。德尔图良与奥利金两人都认为，有些基督教的著作是圣灵逐字感动的，与希伯来圣经的意义相同，并把它们用来解决教义的争论。在他们的著作中，我们可以从他们如何处理这些著作的方式，看到新约圣经所隐含的观念与旧约的希伯来圣经并列在一起，他们认为，这些著作具有先知与使徒的权威。然而，他

们之间仍有差异，因为德尔图良把经目当作黑或白、是或否的二选一范畴，但奥利金则承认一套可疑并有争议，但仍然有用的基督教著作。

根据坎彭豪新的说法："大约在公元200年左右，旧约与新约圣经的最后形式与重要性，大体上已经确定，这是无可争辩的事实。"[12]从德尔图良与奥利金所列举的经目表之差异来看，这个看法可能是太乐观了；德尔图良与奥利金分别在当时与稍后一点，提出他们的经目表。虽然如此，坎彭豪新的主张还是有点事实根据，尤其是针对那些要把基督教新约与圣经的整个观念，贬到很晚以后才出现的人而言。我们如果看爱任纽、德尔图良与奥利金的著作，不难发现，他们都忠于并顺服他们认为对基督徒特别有圣灵感动与权威的著作，并且他们的经目表虽然有些差异，但是重叠部分也相当多。

对于哪些著作可以加入基督教圣经正典的争论，主要的辩论在于希伯来书、彼得前后书、犹大书、约翰叁书、启示录、雅各书，以及《十二使徒遗训》、《黑马牧人书》与《巴拿巴书》。有少数早期的教父与教会，甚至把《克莱门特壹书》也当作是圣经。然而，教会的共识慢慢形成，上述第一个经目的所有著作，从希伯来书到雅各书，都应该包括在正典里面，因为它们广为基督的众教会所采用（即使有些教会，几乎完全不知道其中的部分著作），以及它们与使徒的关联。犹大书可能是由于传统上大致公认它的作者是耶稣的弟弟，因而成为最后被接受的惟一作品。上述第二个经目所列的作品，从《十二使徒遗训》到《巴拿巴书》，最后都被拒绝，因为它们缺乏十分重要的先知与使徒的特质，以及与原始基督教的关联性，尽管有些教会与教父认为它们是圣灵感动的著作。

正式的正典化过程与新约形成的最后一步，是在4世纪晚期发生。对于从马太福音到启示录，第一个经目包括的所有二十七卷书，亚历山大的主教与正统的主要辩护者阿塔那修，在公元367年复活节写给埃及基督教会众的信中，并没有增删任何一卷。阿塔那修的措辞显示，他并不是在介绍一个新建的经目，而是让一个普遍公认的传统拍板定案。有两个主教会议，分别于公元393年与397年，在北非的希坡（Hippo）与迦太基召开。这两个会议都郑重其事地宣告，阿

塔那修的经目为定案和权威。从那时开始,新约圣经终于尘埃落定。当然,有部分原因在于,这些议会得到皇家的支持,以及4世纪晚期的教会拥有皇帝的权柄,可以压制异议的声音,强制大家的意见一致。虽然如此,所找出来并被议会认可的新约,也经得起时间的考验,而所有主要的基督教教派,从此之后也都欣然接受它为定案与最终的正典。惟一的争议在于,旧约以及旧约是否应该包括次经的问题,并且如果可以,次经所包括的书籍对于基督徒有何权威。

基督教的教会,大约在公元300年消除了各种歧见。到那个时候,有一个大教堂矗立于尼哥米底亚(Nicomedia)皇宫举目可及的地方,并且帝国的境内四处都点缀着罗马公所型的基督教会堂。主教高高在上用权威治理教会、基督教的崇拜礼仪变成标准化、有一个信经可以用来检验正统,并且就所有的实质目的而言,教会已经拥有具有权威的圣经。主教会议偶尔召开,来解决教会的争端。有一个补赎系统正在发展之中,用来决定如何衡量冥顽分子的悔改状况。大公教会变成清楚可见的高度结构与正式化的教会,所缺乏的只是政治力量,来强制执行其正统的教义,并压制分裂者在大公与正统的基督教之外,自称为基督徒。这在不久之后于君士坦丁大帝这个人身上得以实现,他在公元311年与313年之间,于罗马"悔改"归信大公基督教。

然而,基督教合一与福音本身的最大威胁,并不在于异端、分裂的教派与大公教会的外面敌人,反而是来自教会内部的本身。基督教在使徒去世后两个世纪,平息过许多风暴,然而她还得面对至大无比的教义旋风。

第三部分　转　折

三位一体之争

基督教神学史在4世纪出现过好几个令人惊讶不已的转折与变化。在基督教神学史上，可能没有比罗马皇帝"归信"基督教更为惊人、更有影响力的事件。从这重要事件后，基督教神学与世俗政治变得如胶似漆。总之，这两者纠缠得难解难分，至少有一千年之久。4世纪的神学历史，与罗马帝国的历史根本就无法分割。这个事实何等惊人与重要，在这段故事揭幕之后会逐渐展露出来。

德西乌斯皇帝在3世纪中期开始，然后由戴克理先接手，对基督徒施加整个罗马帝国范围的大迫害，在3世纪末与4世纪初，大约公元301年的时候，开始解除。基督教经历过这个大规模迫害与死刑之后，仍然大难不死得以幸存下来，并且还设法建立许多教堂、发展教阶式的教会学、整合教会的信念，又把福音传遍罗马帝国里的每个重要城镇。没有人能够很精确地说出那时罗马帝国公民与臣子信主的人口比率有多少，但是百分之五是很合理的推算，在主要城市及其郊区更是如此。基督徒居住罗马、迦太基、亚历山大、安提阿与高卢的里昂等地，都是极重要与永久性的事实。虽然如此，基督徒一直都活在恐怖的阴影之下。罗马皇帝一个接着一个都想要把这个宗教从罗马帝国，特别是皇室家族、法院、军队与官僚体系中除之而后快。大约在公元310年之际，尽管还有迫害，基督教的声势却很壮大，然而以后会发生什么，却是无人胆敢逆料，并且教会对于未来的反应方式，只有根据半个世纪多以来所忍受的恐怖甚至血腥迫害，才能认识一二。

在公元312年10月，罗马军队中有一位名为君士坦丁的大将军，挥军进攻罗马城，把自立为皇帝的马克森狄(Maxentius)赶下台，自己登上罗马帝国的皇帝宝座。君士坦丁，曾经当过英国与阿尔卑斯山以北的罗马军团统帅好几年。他认为，他比任何对手，都更有作罗马皇帝的资格。他以前对于基督教一定耳熟能详，但是在公元312年围攻罗马城之前，并没有归信基督教的迹象，甚至连强烈的同情心也没有。根据他的传记作者优西比乌主教的说法，君士坦丁曾向任何可以使他打败对手的神明祈求，但是根据推测，看到基督教象征的异象，以及"借着这个记号征服"等字样后，第二天，他带着饰有基督象征符号的旗帜与盾牌上战场，并且把敌人马克森狄投到米耳

文桥下，在波涛滚滚的流水里溺毙。优西比乌把君士坦丁视为伟大英雄；他把马克森狄比喻为法老，而君士坦丁为摩西，并宣告这场胜利是出诸神的伟大行动。

君士坦丁登上皇位之后颁布米兰谕旨，正式宣告皇室宽容基督教的旨意(313 年)。在此之后，他又发布一系列谕旨，恢复基督徒的产业，并慢慢开始宠幸基督徒与基督教甚于其他宗教。然而，直到他在公元 337 年临死前受浸的时候，君士坦丁从来都没有宣告基督教为国教，而且他仍旧一直作罗马帝国官方异教的祭司长或大祭司。

在他执政期间，君士坦丁与基督教领袖的关系一波三折。君士坦丁甚至认为，他是“众主教的主教”及“第十三位使徒”，即使他直到几乎濒临死亡时都是异教徒，拒绝不肯受洗。促使教会合一，似乎是他念念不忘的兴致，而驾驭教会领袖则是他达到这个目的方法。在他登基的时候，罗马帝国里的基督教简直四分五裂，但他要使用基督教，作为重新整合罗马帝国的“胶水”。为了达到目的，他无论在哪里发现教会分裂者、异端与异议分子，就非要赶尽杀绝不可。但是直到死时，君士坦丁并没有完全成功，并且许多教会历史学家表示，他实际支持异端的频率与站在正统的次数不相上下。

在君士坦丁执政期间，基督教与神学发生过好几个重要事件。首先，正如前面说过的，迫害已经解除，并且至少在名义上，成为基督徒变成很流行与明智的行动。许多没有重生悔改的异教徒，成群结队地涌入基督教的教会，纯粹是为了取得他们在君士坦丁皇室与官僚系统心目中的身份地位。

第二，君士坦丁离开罗马，并在东方建造一个“新罗马”，作为罗马帝国的新首都。他看上拜占廷(Byzantium，今日土耳其的伊斯坦布尔)，并以他自己的名字，将之更名为君士坦丁堡。他的生平大志之一，就是建筑这个举世最美丽的城市，并且把他的伟大皇宫与大教堂，置于这个城市的正中心。

第三，教会所经历过的最严重分裂，也于君士坦丁在位期间发生。这个分裂开始于亚历山大，然后扩散到罗马帝国各处，对于说希腊话的东方具有更特别的影响力。它后来名为“阿里乌争议”，并且在这个世纪的大部分期间，都在舞台上很活跃。君士坦丁与他的继

承人，都卷入了这个纷争里面，见风使舵，改变不同立场。

第四，教会举办第一次基督教全体（普世）会员大会，来解决教义与教会的冲突纷争，亦即在公元325年举办的尼西亚大会。君士坦丁出面召集并且主持这个大会。基督教正式与官方正统的三位一体教义，就在这次大会中敲定，并且用信经的方式表达出来。这信经的一般通称是尼西亚信经，官方的正式名称则为尼西亚—君士坦丁堡信经（最后的定本是在381年，于君士坦丁堡举办的大会议中写的）。这个信经终于成为基督教信仰的普世性陈述，并且对大多数的基督教教派，至今仍是如此。

在这几章里，故事的焦点集中在正式与官方的基督教三位一体信条在这个世纪中的发展。这故事在埃及的亚历山大城揭开序幕，背景则是奥利金留下来的恼人遗传，这是我们已在第二部中讲述过的故事。下个场景是君士坦丁堡及其附近的小城尼西亚，在新首都的施工兴建期间，这是皇帝居住与敬拜的地方。然后，故事场景又回到亚历山大，并从那里扩散到罗马帝国的各处。阿塔那修，这位众目所瞩的年轻亚历山大主教，与尼西亚三位一体教义的正统灵魂人物，就是在这时崭露头角的。基督教神学史中这段转折的最后一段，是以小亚细亚（现代土耳其）及其周边，尤其是君士坦丁堡为中心。名为卡帕多西亚教父（Cappadocian fathers）的三位朋友（包括两兄弟），以大多数基督教领袖可以接受的方式，用尽浑身解数，阐释三位一体的教义；并且，他们又在第二次基督教全体会员大会中，为这个大公教会的伟大信经之最终定稿背书。到了这个世纪的尾声（400年），正统教会，亦即尼西亚（三位一体）的基督教，变成罗马帝国的官方宗教，并且开始迫害其对手，特别是拒绝皇帝与主教的官方神学与教会学，在大公教会之外自称为基督徒的人。

第九章　基督的神性之争

公元318年,亚历山大城发生一件令人惊讶不已的事情。也就是,有些基督徒因为对一个神学观念争执不下,竟公然在大街上率众滋事,掀起了一场暴动。这事件的导火线是,主教亚历山大与一位甚孚众望又野心勃勃的长老阿里乌,两人之间的争论。亚历山大城的主教通常都是由这城的长老选出来的,因此想要成为主教的一个方法,就是吹嘘自己是真理与公义的代言人。没有人清楚知道阿里乌挑衅主教亚历山大的确实原因;但可能是,阿里乌希望,如果在亚历山大去世之前办不到的话,至少在亚历山大死后,他可以继承到主教的位子。无论如何,阿里乌在听到亚历山大的一次证道之后,认为亚历山大的讲道与撒伯里乌主义的异端太接近,因此率领一小群基督教叛徒,起来反抗他们的主教。也就是说,阿里乌认为,他至少侦察到主教的神学中,具有帕克西亚与撒伯里乌等古老形态论异端的色彩,把父、子、圣灵贬低为只是一位具神圣位格之神的不同名称或方面。此后,阿里乌就开始讲道、举办演讲并着手写信,批评亚历山大的神学与领导。然后,这两位基督教领袖之间的冲突,在他们的忠心徒众之间,演变为神学与教会学的全面战争。

亚历山大的阿里乌

阿里乌的生平细节不详。他可能出生于现今北非的利比亚。他一定曾经在安提阿的基督教教义学校读过神学,受教于很有影响力的神学家安提阿的卢奇安(Lucian, 在312年去世);卢奇安本人,曾经受过异端主教撒摩撒他的保罗之影响。虽然卢奇安并没有任何著作幸存下来,但是许多现代学者认为,他是早期教会许多异端的根源。好像许多安提阿人一样,他往往强调耶稣基督的人性过于他的神性,而且又想找办法解释神在基督里道成肉身,又不使耶稣本身变

成神，或者回头落入撒摩撒他的保罗嗣子论的异端里面。

当阿里乌在安提阿的卢奇安底下受教时，他与另一位卢奇安的神学生成为好朋友；此人名叫尼哥米底亚的优西比乌，后来变成很重要并很有影响力的主教。这两人终生都是好朋友与好同事，并且对耶稣基督的位格、救恩与神性的看法都志同道合。我们几乎可以确定，他们两人的信念与神学模式，都是出自他们共同的指导老师卢奇安。他们与卢奇安一样，对于撒伯里乌主义（形态论）的异端，都畏如蛇蝎，远远超过嗣子论。因为他们认为，与撒伯里乌主义所隐含的观念比较起来，嗣子论似乎并不可怕。根据形态论者的想法，耶稣基督真的是父神的化身！所以，父神真的被钉并且死在十字架上。

当然，无论是卢奇安、阿里乌或者优西比乌，都不能公然赞同与教导嗣子论。因为公元 268 年，在安提阿举行的主教会议宣告过，嗣子论为异端。在君士坦丁归信基督教之后，这种大群主教所作的宣告具有“利齿”作用，无论从任何角度而言，任何人若胆敢宣告，耶稣基督不是神，只是身为人的先知，因被神认养而与神有特殊的关系，就有可能会失掉他的教会地位，连带还有被皇帝放逐的危险。任何安提阿人，包括卢奇安与他的学生，连要在暗中相信嗣子论的异端，都不可能，但是他们许多人有可能相信耶稣基督并不是神的化身，而是神的一个伟大创造物逻各斯之化身；而这逻各斯，在时间上有一个起头，因此不仅在身份角色上，甚至在存有本质上，都永远次于父神。

而且阿里乌教导的背景，也有奥利金的身影，奥利金可能也影响到卢奇安。在 4 世纪早期，一般舆论仍未把奥利金当作是异端，许多人仍然认为，他是教会最伟大的教师。而且他被视为异端，有一部分原因就是，根据推测，他是影响卢奇安、阿里乌等异端的人。这要到 6 世纪才会发生。我们在前看到，奥利金对于神的儿子，并化身为耶稣基督的逻各斯之存在，具有两种看法。一方面，奥利金郑重其事地表示，逻各斯与父神平等。毫无任何疑问，奥利金相信，逻各斯是神的永恒流出物，好像阳光，从神发射出来，永远与神同有荣耀的本性。另一方面，奥利金也表示，逻各斯次于父神，以便解释，逻各斯立于神永恒不变的神圣本性，以及败坏的自然和历史之间的中保身份。根据奥利金的说法，这个逻各斯无论如何都稍逊于父神，虽然他未曾精

确地解释这句话的意义。

在亚历山大，基督徒所受到的圣经与神学训练，往往只强调奥利金基督论的一个方面，亦即逻各斯与父神在永恒里就平等(可能是害怕沾染到孟他努主义的色彩，这些讨论都把圣灵略而不谈，虽然所有当事人显然都相信圣灵)。亚历山大人宣称，奥利金是他们的自己人，即使他离开亚历山大，下半生都在巴勒斯坦的凯撒利亚教学。他们也宣称，他们最了解奥利金，在奥利金的著作中，寻找耶稣是神永恒的儿子之文字，他们是专家。安提阿人也研究奥利金的神学，并且在其中找到强调“父神之至高神权”的地方，以及耶稣基督的人性，与逻各斯是神与受造物之间的媒介。他们在奥利金的神学中看到，逻各斯的地位次于神，以及似乎指逻各斯为受造物，总是小于神等神秘的文字。

阿里乌与亚历山大关于逻各斯本性观点冲突的背景是希腊哲学。这是他们共有的东西，即使他们对于它的阐释与应用各不相同。这针锋相对的双方，都承认神性本体的完美方式，使神性不能有任何改变，并且神性也不宜有任何改变。因此神，既是神圣的，并因此是绝对完美的，不可能有任何改变；因为，改变若不是变得更好就是更坏，并且如果能改变，无论变好或变坏，神也就不再是神了。

根据希腊思想，绝对静止的完美，包括 *apatheia* 或泰然自若(不为感情所动)，乃是神的本性，而且几乎所有的基督教神学家，都同意这一点。当然，他们在圣经上可以找到好几处支持神不改变与没有可变性的经文。因此，在基督教神学中，永远不变与泰然自若，变成神的主要属性，而阿里乌及其追随者利用这个观点说，如果耶稣基督是逻各斯的化身，并且如果逻各斯是神圣的，与父神同样，那么神性会因为耶稣在时间中的人性而改变，而且神会在他里面受苦。但这是不可能的。因此，在耶稣基督里面道成肉身的逻各斯，并不是完全神圣的，而是一个伟大且地位很高的受造物。

阿里乌的对手也相信，神性无论如何也不能改变，并且绞尽脑汁想，应该如何回应阿里乌的论据。他们紧抓传统的基督教信念，亦即逻各斯是神圣的，并且在永恒里就与神共有相同的本性，但如何精确地解释逻各斯道成肉身，在当时仍是一个未完成的思想工作。阿里

乌强迫教会尽可能用人性来完成这个工作。

阿里乌与亚历山大的亚历山大主教之间的冲突，或许是无法避免的事情，因为在公元311年，阿里乌到埃及的城市被按立为神甫之前，曾经先在安提阿受过训练。他身为长老的一个任务，就是领导解经学校；这是想要从事教导工作的神甫与平信徒就读的解经学校。阿里乌显然是一位很有领袖魅力的人，吸引了一批忠心耿耿的追随者，以至于当他公开挑战主教亚历山大的基督论与三位一体神学时，许多亚历山大人就啸聚成群，起来响应他的诉求。阿里乌指控亚历山大否认耶稣基督的真实人性，并且倡导撒伯里乌的异端。然后，他又火上浇油，开始教导亚历山大城的基督徒说，逻各斯(或神的儿子)是一个受造者，与神并不平等，这使得问题更加恶化。他说，子和父神之间的重要差别在于，父是永恒与不变的，然而逻各斯是在创世以前受造的，并且可以改变和受苦。他对于先知与使徒最感兴趣的地方是，神的道(逻各斯)要听命于神，以及耶稣基督要顺服神等经文。

亚历山大

所有记载都说，亚历山大是一位温和与容忍的主教，不喜欢冲突，但最终决定要透过信件与讲道，矫正阿里乌的批评，以及阿里乌关于神与耶稣基督的教导。当这些温和的措施失败之后，他又在亚历山大城召开一个主教会议，来审察阿里乌的观点与原则，以决定这些是不是正统教义。然而，在这个主教会议展开之前，阿里乌就先下手为强，召集他的基督教徒众走上街头，开始在亚历山大城的大街小巷游行，经过大公教会与主教的住宅时，带着标语并高呼“子有不存在的时候”之口号。并且，正如一位历史学家所说的：“阿里乌的观念在〔亚历山大城的〕工人阶级之中散播，主要是受到非常动听的流行歌曲‘for the sea, for the mill, and for the road’之创作的刺激。”[1]即使他们并不完全了解岌岌可危的神学问题，但跟从阿里乌的暴徒，仍受到歌曲、口号与阿里乌人格的打动，开始骚动起来。最后当亚历山大的支持者，举行抗议阿里乌的游行时，敌对的两军在大教堂前面对垒起来，终于酿成街头暴动。

当亚历山大召集的主教会议，在公元318年展开的时候，大约有一百位主教从罗马帝国东部的各教区前来听亚历山大对于阿里乌神学的批评。亚历山大指控，阿里乌教导说，逻各斯有可能像撒但一样堕落。他也谴责，阿里乌用稍微高明一点的形式，重述撒摩撒他的保罗所传讲的异端。这位保罗的基督论，在公元268年的主教会议受到谴责的原因在于，它否认耶稣基督的神性并拒绝三位一体的教义。阿里乌的基督论重蹈撒摩撒他的保罗的覆辙，即使它郑重其事地说，逻各斯事先存在，成为一个伟大的天上存有；这是撒摩撒他的保罗并没有谈到的部分。根据亚历山大的说法，这点差异微不足道。因在这两种情形下，神本身都不能与人性联合，所以，我们也就不能藉这个联合得救（圣化）。亚历山大警告说：我们的救恩濒临危险了。

阿里乌主义

很有讽刺意味的是，阿里乌与他的徒众也用同样情绪性的方式回应，亦即：如果亚历山大的观念流行起来，我们的救恩就危险万分了，那时耶稣基督不可能成为真人（因为神性与人性的本质，分别得这么大），因此他为我们成就的救恩，就不是我们能够模仿的真正胜利。阿里乌与他的徒众认为，救恩意指自由地效法基督顺服神的典范。如果耶稣决定不用人的方式遵行神旨意，那么，他的例子对于我们就没有用处。

所以，对于耶稣基督，以及化身在耶稣基督里的逻各斯本性，阿里乌与亚历山大的差异，在于救恩论，也就是与救恩的教义有关。亚历山大遵循正统的救恩论，可以回溯到爱任纽；阿里乌接受的救恩论则强调自由地服从神的道德标准。因此，这两位亚历山大人有个重要差异，就是“对于正统教义来说，救恩的果效是因为子的基本身份与父平等产生的，也就是把神和基督与受造物连在一起的是，神性穿上人类的肉身。阿里乌的救恩，则是因为子与受造物认同而产生的，也就是把基督与受造物跟神连结在一起的，乃是顺服神的旨意。”[2]

公元318年，在亚历山大城开会的一百多位主教，谴责阿里乌与他关于基督的教导为异端，并且取消他的长老职位。阿里乌被迫离

开亚历山大城，亚历山大与逻各斯完全神圣的传统观念得到暂时的证实。然而，阿里乌不肯让这个问题平息下来。他投奔他的老朋友尼哥米底亚的优西比乌，那时优西比乌已经是一位重要的主教。从尼哥米底亚，阿里乌与优西比乌开始写信给没有参加亚历山大城主教会议的主教。

阿里乌为人所知的惟一著作就是这些和后来的信件，以及一本名为 *Thaleia* 的著作，这个字的意思是指"宴席"。所有这些著作都已经佚失了，现今只有从他对手引用的地方重建起来的断简残篇。他对于子与父之关系的典型叙述是这样：

> 并且基督并非真神，但借着参与……甚至他也变成神。……这个子并未确实地认识神，逻各斯也没有完全了解神，因此不但他不认识，连逻各斯也不完全了解神；因为他不是父神惟一真正的逻各斯，他是根据名分，被称为逻各斯与智慧，并根据恩典，被称为子与能力。[3]

阿里乌也使用使徒所说的"生"（希腊字为 *gennetos*），来描写耶稣基督为神的儿子。因此，如果变成耶稣基督的神的儿子是"受生"的，他在时间上就有一个起点，并且因为起点不是神永恒的性质，（他是无始无终）那么，神的儿子应该是伟大的受造者，而不是神本身。这就是阿里乌在公元 320 年放逐中，在他朋友尼哥米底亚的优西比乌的保护与赞助下，所作的信仰告白所强调的区别，神是非受生的（*agennetos*），而神的儿子（逻各斯，耶稣基督）则是受生的。这封信由二位主教、六位神甫与六位执事共同署名，寄给亚历山大以及许多反对阿里乌的其他主要对手。阿里乌在这封信中写道：

> 我们承认一神，惟有他是非受生、永恒、没有开始、真实、永生不死、智慧与良善的，并充满大能；他审判万有、管理万物并提供万物；并且他不会改变与更动，他是公义与良善的，他是律法、先知与新约的神。这位独一的神，在时间之前，生了他的独生子，透过子创造历世历代与宇宙万有。他生

> 子，并不是只有外表上好像而已，而是真的生出来；根据他自己的旨意，他使他儿子生存，并且使他儿子不改变与更动。神的完美创造，他不像任何受造者；是的，他是受生的，但他受生的方式是独一无二的……但我们要说，在万代之前，他是神的旨意所造的，他从父得以存在与生存，并在生他的时候，父神把他自己的荣耀赋予他。然而父，把万有都交给他，并不是完全放手不管：他以自存的方式包含万物，因为他是万物的源头。因此，宇宙具有三种实质（本质、位格）。[4]

因此，阿里乌与他的同事也就是阿里乌主义者，断然主张由三种“神圣”存有（父、子与圣灵）所组成的一种三位一体论，其中只有一位真的是神。他继续陈述这个信仰告白，清清楚楚地表示，只有父神“没有开始”，子虽然是一个伟大的受造者具有许多神的属性，但是在神生他之前，子并不存在。

阿里乌关于神与逻各斯的思想，具有两个主要的元素：首先，神的本性与受造物迥然不同，如果逻各斯化身为耶稣基督，他必定是一个受造者，第二，救恩是借着恩典和自由意志与神联合的过程；如果耶稣把救恩传给我们，这个救恩就是透过我们可以模仿的方式，借着恩典与自由意志所成就的；但是如果他是神，救恩就不是由他（人、受造者）来成就的事。在这两种观念的压力下，阿里乌与他的徒众把父神与耶稣基督的关系隔离得更远。所以，他们的敌手会觉得，他们否认基督具有任何真正的神性，并且完全拒绝三位一体的教义。

亚历山大对阿里乌的回应

亚历山大对于阿里乌写信运动的回应，撰写了《罢黜阿里乌》（*Deposition of Arius*），并把自己的作品送给很多主教与教会领袖。这个书名暗示，亚历山大想要解释阿里乌受到谴责，以及他在亚历山大城的职位被罢免的原因。在这封传阅的信件中，亚历山大城的大主教扼要地陈述了阿里乌与阿里乌主义异端关于神与神儿子的观

念，并且请求他的主教同仁与罗马帝国的牧师不要接受这个异端，或同意优西比乌善待他们的要求："因为我们身为基督徒的人，必须远离在言语和思想上反对基督的人，并把他们当作神的敌人与破坏灵魂者；甚至也不要'祝福'他们，以免我们在他们的罪上有份，正如蒙福的约翰所告诉我们的。"[5]亚历山大所写的阿里乌异端之摘要，读起来好像现代"守望台圣经与单张协会"（The Watchtower Bible and Tract Society），俗称"耶和华见证会"（Jehovah's Witnesses）[6]的著名教义：

> 他们的新奇发明，以及反对圣经的思想是这样：神并非一直都是父，有一段时间神并不是父。神的道并非一直都是神的道，而是源自空无的东西，因为神用无中生有的东西，从无中生有创造了他，因此有一段时间，他是空无；因为子是一个受造者与一个作品。他在本质上既不像神，也不是父神真正与自然的道；也不是真智慧，而是被造物之一；他被误称为道与智慧，玷污了这两个字眼，因为他来自神的道与在神里面的智慧，神借着智慧不仅创造了万有，也创造了他。因此，他在本性上就会变化，正如所有理性的受造物一样。[7]

请注意，在这扼要的叙述中，亚历山大申论的模式虽然只把阿里乌的教导简单地呈现出来，但亚历山大的写作方法，乃是一个很高明的反驳方式。阿里乌与其徒众对于子与神平等的主要攻击，在于"平等"会在根本上破坏神的不变性。如果神的儿子真的是神，那么神就不像所有人公认的，不会改变，因为神的儿子会因进入历史，并在耶稣基督的肉身中受苦而改变。亚历山大的话其实对阿里乌是明褒暗贬，指控阿里乌否认父的不变性，因为阿里乌说，父神并非一直都是父，而是因为创造了一位儿子而成为父。从这封信之后，亚历山大的话变成正统主教反对所有阿里乌主义的主要武器：如果阿里乌主义都是对的，那么父神并非一直都是父，只是因为生（创造）了道而成为父；这就与神的不变性有矛盾了。

在这个阿里乌异端的简要叙述之后，亚历山大针对约翰福音第一章，提出一个很简短却很详尽的诠释；这章圣经说，逻各斯在“太初与神同在”，是神创造万有的媒介。他也提到其他使徒关于子与父同等的经文，但很有趣的是，他竟然略而不提约翰福音 1:1 无比重要的宣告：“道就是神”。亚历山大跟许多亚历山大城的长老、执事共同署名后，在结束这封传阅信之时，又提到阿里乌与他的教导，乃是在一百多年前就被谴责过的异端。

最后，君士坦丁终于听到这个争论。他的私人牧师何修（Hosius）主教告诉君士坦丁说，东方的主教，因为阿里乌与亚历山大的争论而分裂。罗马帝国的大多数主教可能不了解这个纷争产生的原因。他们从阿里乌支持者，尼哥米底亚的优西比乌主教，收到一封情文并茂的信，把阿里乌的优点发挥得淋漓尽致。几乎所有主教都可能相信，子有点次于父，也就是父有至高无上的权柄。在另一方面，他们也从亚历山大主教收到似乎很正式并令人印象深刻的信件。这两封信，一定使普通主教觉得很困惑。形态上的分裂，威胁着要把教会给切割离散，很少有人愿意看到这个现象发生。君士坦丁更是不用说了，因为他希望，基督教能够为摇摇欲坠的罗马帝国提供亟需的宗教“胶合力”；他不喜欢听到教会领袖卷入似乎很神秘难懂的神圣形上学的辩论。

随着故事的发展，我们将会看到，君士坦丁采取一个很戏剧式的手段，命令整个罗马帝国的所有主教开会解决这个教义争论，并准确地厘定，为了要得到真基督徒的身份，一位基督徒必须相信什么。公元 325 年，在尼西亚举行的第一次基督教全体大会的情形，后面会进一步地描述，但是我们有必要先停下来，简单地说明一下，阿里乌与亚历山大之间的争论有何等重要。

亚历山大以及众长老，对于阿里乌教导的反应，为什么如此强烈呢？一言以蔽之，他们认为，这教导会威胁到救恩。现代基督徒倾向于把救恩与教义的信念隔离出来，认为救恩是罪得赦免，以及“个人与神的关系”。这种区隔对于历世历代的大多数基督徒，是完全无法想像的事。一个人所相信的是极为重要的，而异端乃是对于神、耶稣基督与救恩的信念与教导，会把福音的信息与基督徒的生活扭曲得

非常严重，变成与使徒所教导的迥然不同的“另一个福音”与另一个宗教。

基督教领袖与思想家一直思考耶稣基督的神性地位。在某些意义上，耶稣基督就是神，这是使基督教与福音跟其他一神主义宗教诸如犹太教，与一神主义哲学诸如柏拉图主义与斯多亚主义，比起来很独特的地方。亚历山大很惊讶地发现，一位近在咫尺的重要长老与教师，会否认耶稣基督与神在本体上相同（存有相同）。安提阿的主教会议，在谴责撒摩撒他的保罗与其教导时，已经把这当作讨厌的异端，至少亚历山大是这样想。但是在拒绝耶稣的神性上，阿里乌主义比嗣子论是更高明的办法。它表示，神的儿子有先存期，并赋予他高过任何受造物的等级。因此，耶稣基督并非人被高举为神（这是撒摩撒他的保罗之教导），而是一位“神圣的存有”道成肉身，变为人类。但是在耶稣基督里面的“神圣存有”，与父神仍然不平等。

亚历山大万分震惊是正常的反应，尤其因为阿里乌的教导对于亚历山大城的基督教大众如此有吸引力。虽然耶和华见证会的组织与教导，在 4 世纪时并不存在，但这个教导，似乎具有演变为整个基督教信念的气势。亚历山大合情入理地认为，这个结果就是我们所知与所信的福音之末日。因为，只有耶稣是神，我们才能得救，亚历山大凭直觉认识到这点。他年轻的助理阿塔那修对这点详加解释，并使教会整体信服——包括皇帝和领导的主教们。甚至在新约圣经定案，可以作为基督教信仰与实践的权威根据之前，早期基督教隐含的使徒信仰，都以深思基督神性的争议为中心。基督徒在异教徒的嘲笑与罗马政府的迫害，以及各种各样想要扑灭基督教的企图面前，仍然紧抓这个教义不放的原因在于，这是福音的关键。如果偏离这个教义，那么我们得到神自己的永恒生命、罪得赦免，以及恢复神形象的盼望，就会幻灭，福音本身也会触礁瓦解。

阿里乌和他的挑战把教会赶到一个十字路口；基督教神学，并没有比这更重要的问题。而这个问题，并不是可以互相容忍的多元论。甚至在自由神学与教义多元化抬头的今日，普世基督教协会（World Council of Churches），亦即整个基督教普世合作的保护伞机构，也要求所有的教派会员承认：“耶稣基督是神与救主。”这也是早期基督教

的共同信念。因此,亚历山大要划清界线,并要求其他主教不作阿里乌的避难所与帮助,乃是正确的措施。

但是亚历山大怎能执行这个要求呢?他对于别的主教并没有权柄。他所能做到的就是,透过信件请求他们支持。在这同时,其他的主教,例如尼哥米底亚的优西比乌却支持阿里乌。只有更高的权威才能介入,决定哪一个福音变成罗马帝国官方基督教的教义。除了罗马皇帝本人,亦即大权在握的君士坦丁,谁能解决这个争端呢?然而,对于这个极为重要的问题,君士坦丁的介入,所造成的困扰与解决的问题不相上下。

第十章　尼西亚信经的确立

在建造新首都期间，君士坦丁皇帝曾经在好几个地方居住与敬拜过。有一个他最爱的居住与执政场所，就是君士坦丁堡附近的小城尼西亚。皇帝与他的朝廷和私人牧师，在那里管理教会的事务与帝国东方。到帝国西方的时候，君士坦丁住在意大利北部的米兰。从君士坦丁以后的罗马朝廷，几乎把罗马完全放弃。那时，君士坦丁就是召聚教会的主教们到尼西亚，开会解决基督位格与三位一体的争论。

尼西亚的主教狄奥格尼斯(Theognis)是位阿里乌主义者，因为他与尼哥米底亚的优西比乌和阿里乌站在同一阵线，声称亚历山大断然强调父神与子神在本体上为一，必然会演变为撒伯里乌主义。其他主教也同意。所以，第一个基督教全体大会在正式召开之前，已经注定了分裂的命运。

尼西亚公会议

我们若要了解尼西亚公会议的重要性，只要停下来回想基督教会在公元325年之前几年的情况即可。主教与其他教会领袖，受到罗马政府很严酷的迫害，有时甚至是杀害。教会建筑物被没收充公，转作异教神祇的寺庙，或者敬拜皇帝的场所。通常普通大众都把基督的教会视为很奇怪的宗教，对于罗马帝国具有潜在的威胁，因为教会充满不尊敬皇帝、不拜皇帝“保护神”的颠覆分子。但是，突然间变天了，世界好像真的上下颠倒过来一样。现在有一位罗马帝国的皇帝，而且是多年来最强势的一位，竟然命令所有基督教主教来开会，而且他要亲自主持会议。

有些基督徒感到皇室统治取代皇室迫害的潜在威胁。但大多数基督徒并没有这种感觉，因为皇帝不但召集主教开会，又允诺要给付

他们参加开会的费用,并提供保护。大多数东方的主教都出席参加。但是因为交通状况不良与语言困难,迫使许多帝国西方的主教无法出席。虽然如此,基督教的东方与西方两大支派,亦即东正教与罗马天主教双方都承认,公元325年在尼西亚举行的会议,是教会史上第一次的基督教全体大会。后来还有其他大会照章办理,但是在重要性上,并无出其右者。

共有三百一十八位主教参加开幕典礼。不幸的是,这个大会并没有任何当时的开会记录留传下来。君士坦丁的传记作者,凯撒利亚主教优西比乌,写了一篇会议报导,但是实际的细节与详实的见证则付之阙如。君士坦丁显然高高在上,坐在主教会议大厅的宝座上。皇帝旁边坐着他的私人牧师何修,他常在皇帝耳边说悄悄话,当作会议仲裁者,以及皇帝与主要参加者之间的传话人。有些出席的主教想要反对皇帝的这种监视行为,但是在皇帝与他的守卫制止下都变得鸦雀无声。君士坦丁在开幕致辞中,清清楚楚地打开天窗说亮话,他要作“众主教的主教”,并指导和指挥这个议会,使它达成圆满的结论。

这个会议长达两个月之久,涉及许多教会面临的问题。皇帝与主教们共同颁布了大约二十个“教规”或者令谕,主题从革除背道者的主教职务,到阉人的按立都包罗在内。顺便提一下,关于后者的问题,大会决定,只要阉割不是出于自愿,阉人也可以按立为神甫阶级。另外,这个大会也宣布,亚历山大城的主教为北非邻近地区主教的“宗主教”(patriarch),以及罗马主教为西方主教的荣誉合法领袖。这个大会提供机会给主教们,解决困扰教会的古代问题与事件,包括订定复活节日期的详细办法,以及主教从一个教区迁移到另一个教区时要如何处理。但对于这个大会的主要目的来说,这些问题都是次要的。皇帝召聚主教的目的是解决阿里乌主义的争端,这是大多数主教首先与最想要听到的事项。

在出席大会开幕典礼的三百一十八位主教中,只有二十八位从开始就是阿里乌主义者。阿里乌本人因为不是主教,不准参加这个大会,由尼哥米底亚的优西比乌和尼西亚的狄奥格尼斯为其代表。亚历山大城的亚历山大(Alexander of Alexandria)主教是主要的原

告，辅以他的年轻助手，亦即在几年之后，继承他担任亚历山大城主教的阿塔那修，共同指控阿里乌与阿里乌主义者。许多主教，而且可能是大多数主教，对于这个争端所牵扯的问题所知无几。正如教会历史学家冈萨雷斯所说的：

> 大多数人(主教)似乎并不了解他们手边问题的重要性，并且对于撒伯里乌主义戒慎恐惧，使他们不愿意严词谴责次位论(subordinationism)。此外，皇帝的主要旨趣在于罗马帝国的统一，并不是神国度的合一，所以他想要寻找可以满足最多数主教的信条。[1]

形态论从来未曾受过官方的正式谴责，因此仍然是三位一体正统教义的大威胁。这种三位一体论把父神、子神与圣灵贬低为，一位神的三种模式或三个方面，并且暗示圣父受苦说，也就是父神被钉在十字架上受苦的学说。大多数主教认为，这个流行信念，是在普通大众与神甫之间活生生的异端，需要强烈而小心的矫正。如果阿里乌主义的次位论，对于形态论的毒素是有效的解药，那么他们当中就有许多主教不肯谴责次位论了。他们要谴责嗣子论是轻而易举的事，但是他们却很难把阿里乌复杂的神子次位论，描写得黑白分明。因此，这二十八位阿里乌主义主教认为，他们具有很大的机会，可以说服大多数主教甚至皇帝，使其相信，他们的立场是正确的。

根据一个报导，大会开始不久后，有人要求举办阿里乌立场的听证会，以便所有人都能确实地知道，这个争论的内容。在这环节上，阿里乌主义者，至少他们当中的一些人，犯了一个很严重的策略失误。亚历山大与他的众主教，应该是大喜过望才对。因为，尼哥米底亚的优西比乌主教，在大会中站起来，朗读一个否认神儿子之神性的赤裸大胆声明，强调神的儿子是一位受造者，无论在哪一方面都与父神不等。这份声明应该很像前一章所摘录的阿里乌信件。在优西比乌读完之前，有些主教已经举起手来，捂住他们的耳朵，呼叫人来阻止这种亵渎的话。有一位接近优西比乌的主教，冲到他前面，抢走他的手稿，丢到地上踩得粉碎。于是，主教间爆发了一场严重的骚动，

等到皇帝下令之后，才停下来。

显然的，尽管阿里乌与亚历山大，在大会以前写过传阅的信件，但大多数主教似乎很天真，误以为这个问题何等明确。他们来参加这个大会，就是希望听到中庸之道，也就是介于这两个极端的中间立场。当其中的一分子，用这样旗帜鲜明的神学表达阿里乌主义的立场时，竟口无遮拦地宣示，神的儿子只是一个受造者，他们就确信，这种观念是一个异端，即使亚历山大的强硬反对立场，并非值得考虑的替代品。在这场骚动平息，皇帝把秩序恢复之后，大会改变方向，想要另找一个答案。

尼西亚信经

有一个尽可能用最少的字数，写成一份具有团结统一和强制力的信经，以扼要叙述"教会古老信仰"的观念，慢慢地在大会中浮现并获得广泛赞同。皇帝赞同这个想法，并要求他的私人牧师何修，与其他各主教在大会中计划一个详细的办法。阿里乌主义者与其同情者强烈地要求，这个信经只能使用圣经的词汇。但亚历山大与助手阿塔那修，把这个要求当作是一个手段。因为阿里乌主义者精通"扭曲圣经"之道，以致于任何圣经的语汇，都可以按照他们的立场来解释。中止辩论，并把阿里乌一劳永逸定为异端的惟一方法，就是使用圣经之外的用语，清清楚楚地说父与子为一，因为他们的神性是平等的。

一阵唇枪舌剑未能达成多少共识，之后，君士坦丁本人提议，新的信经应当包括子与父 *homoousios*（本体相同）的叙述。这可能是何修向他建议使用的词汇，而何修可能被亚历山大与阿塔那修牵着鼻子走。另一个可能来源是凯撒利亚的优西比乌主教。无论如何，本体相同，亦即 *homoousios* 这个复合字，是由希腊字的"一"与"实体"两个字所组成，得到多数主教的青睐，用来描写神的儿子与父神的关系，是"一体"或者"一存在"。这句话使人联想到德尔图良以前使用过的拉丁字 *una substantia*（一实质）。

阿里乌主义者听得大惊失色，有些非阿里乌主义者认为这个字神秘兮兮，因此忧心忡忡；但是反对阿里乌主义的三位一体论者，亚

历山大、阿塔那修以及他们的朋友却都喜形于色。

阿里乌主义的主教与其同情者指出，因为希腊字 *ousia* 可以指一个单独的存在物，像人，若说父与子是 *homoousios*，即本体相同，就可以解释为，他们在任何方面都一样，包括同一人的两种装扮。这就是形态论与撒伯里乌主义了。然而，*ousia* 比较常用的意义是“实体”或“存有”，因此声称父神与子神本体相同，对大多数主教来说，单单是指，他们共有相同的基本神性。如果父是永恒的，子也是永恒的；如果子是全能的，那么父也是全能的，以此类推。但皇帝与大多数主教，对这个区别不是很在乎，因此没有特别定义其区别。

后来有些原来犹豫不决、不肯谴责阿里乌主义的主教回忆说，本体相同信条的主要提倡者之一是，安居拉主教马尔克路(Marcellus)，此人是一位著名的、隐匿的撒伯里乌主义者。也就是说，他在暗中相信形态论的异端。因为一个人作形态论者不一定是违法的，只要他措词小心谨慎，不要露出马脚。马尔克路后来赞同这个信条，使这个难题更形恶化起来。即使在尼西亚大会休会之前，许多主教已经惟恐这样做是在不知不觉之间，把撒伯里乌主义当作正统与大公的教义。马尔克路胜利了，亚历山大与他的徒众则满不在乎。对于他们，撒伯里乌主义的危险性远低于阿里乌主义的异端。后面还会谈到他们的态度。

最后，皇帝钦定一个主教委员会来撰写这个信经，给所有主教包括无法出席大会的主教签名。这个成果就是第一个尼西亚信经，里面并无与圣灵和教会有关的第三个信条。公元 381 年，在君士坦丁堡举办的第二次基督教全体大会把这些信条加进来。这个尼西亚信经(简称为尼西亚)，以使徒信经的书写方式为师，但增加一些词汇，来宣告阿里乌主义是错误的教导：

> 我们相信一神，全能的父神，所有有形与无形之物的创造者；我们相信一主耶稣基督，神的儿子，从父神受生，只是受生，也就是从父的实体受生，神从神、光从光、真神从真神受生，受生而不是受造，与父神本体相同(英文译为 of one substance，希腊字是 *homoousios*)。透过他，天上的万物与

地上的万物因而得以存在，他为了我们人类与我们的救恩降临，道成肉身，成为人类，受死，第三日复活，升到天上，并且会回来审判死人与活人；我们相信圣灵。[2]（译者自译；参《历代基督教信条》）

“受生而不是受造”，是这信经使用圣经外字汇的铁证，亚历山大坚持要用这个词组，来排除阿里乌主义。受生（Begotten）是圣经使用在神儿子身上的字。约翰福音常用到这个字。但是圣经从未把“不是受造”用到神的儿子身上。然而，这个区别极为重要。如果神的儿子是“受造的”或者“创造的”，那么他就不是真神。圣经郑重其事地说，神的儿子是神圣的，并且救恩也要求他是神圣的。参加尼西亚大会的主教体认到，他们是在陈述一个很高深的奥秘，但他们宁愿述说奥秘，而不愿容让异端。在信经中间也有“与父神本体相同”这个词组，用来描写道成肉身为耶稣基督之神的儿子。这个词组是 *homoousios* 这字的英文翻译，纯粹是古老英文字 *consubstantial*（同质的）的现代译文。从各方面来说，这个信经确定大公教会的正统教义反对阿里乌主义的立场，但同时却向撒伯里乌主义敞开大门。

这个信经后面附加一个“咒逐”（anathema，咒诅、逐出教门），一个谴责异端的简单声明：“但是，至于说下面这种话的人：他（神的儿子）有一段（时间）不存在，并生出来之前他不存在，以及他从无到有而存在，或者武断地说，神的儿子出自不同质或不同实体，或是被造的，或会更动与改变——这些都是大公教会所咒诅的行为。”[3]皇帝清楚明白地说，这个咒逐代表阿里乌被解职，并且被谴责为异端。他与支持他的主教同时被放逐。这是破天荒第一次一个世俗的统治者，因为一种基督教的异端，只不过相信而且教导错误的教义，就谴责且惩罚了它。

皇帝要求所有主教都要签署这个新的信经，否则就要从教区革职并且放逐。有好几位阿里乌主义的主教，心不甘情不愿地签署了这个信经，只有二位拒绝签名，即尼哥米底亚的优西比乌和尼西亚的狄奥格尼斯。拒绝对于皇帝与其他主教是个重大打击，因为大家都认为，他们非常有影响力，而且每个人都知道，除非他们肯签署这个

信经，否则这个争议可就没有如此容易解决。所以，在大会结束之后，这件事仍旧没法善了。这一个信经的写作目的，就是要把东方两位重要主教所支持的教义谴责为异端，但是它也开门揖盗，让另一个异端，即撒伯里乌主义可以横行无阻，竟把实际支持这种异端的主教捧为英雄之一。由一位异教统治者召聚、主持基督教主教大会，并且提供神学词汇给他们，又命令他们签署一个暧昧不明的神学文件。冈萨雷斯说得很正确：

> 尼西亚信经具有很大的暧昧不明性质。这个信经，主要的目的是证实子的神性，也可以解释为神性为一的陈述。这一点，以及尼西亚信条对于父、子和圣灵的区别不置一词，使它具有默认撒伯里乌主义的嫌疑。这就是为什么，尽管尼西亚谴责阿里乌主义，也无法把它排除在教会之外，以致在教会最终并明确地谴责阿里乌主义之前，这个争议仍闹了五十多年。[4]

对阿里乌主义致命且最终和明确的谴责，是在公元381年举行的君士坦丁堡大会中。在这半世纪间，有好几位阿里乌主义者与半阿里乌主义者的主教与皇帝，曾经帮助次位论复活，且有几次，整个基督教会似乎站在完全拒绝三位一体论的边缘，并且把有点类似今日耶和华见证会所相信的内容奉为正统教义。关于这个危机如何防止，及三位一体教义最终如何诠释和确立下来，会在下面两章中说明。

基督教全体大会

简短地说明一下基督教全体大会的观念与性质，对于我们很有帮助。尼西亚是这种大会破天荒的第一遭。在尼西亚公会议举办的时候，区域性主教会议与基督教全体大会的区别并不是很清楚明确。然而，当大公教会在事过境迁后回顾这个会议时，这个区别就呈现得清清楚楚，主要因素有二：首先，这个大会是皇帝所召聚与主持的。

所以,这个大会的主持权威是拥有实权的重要人物。以前的大会(主教会议)都是由主教所召开的,他们的宣告所具有的惟一权威是说服力。第二,从使徒统绪,并与其他大公教会有团契的所有主教都受到邀请而言,尼西亚大会是个普世性会议。在总数大约五百位主教中,虽只有三百一十八位参加,并不能抹煞这个大会的普世性。因为所有主教都在邀请之列,而且皇帝又保证要偿付主教们参加大会的所有费用,并且提供保护。那时,基督教的主要派别,在一百年、二百年与一千三百年之后,回顾这个破天荒的大会,都承认,从区域性或主教会议到普世性的基督教全体大会,在基督教会的权威上是一个大突破。

在尼西亚大会之后的五十年间,罗马皇帝另外召开过好几个基督教全体大会,但是后来,皇帝和教会领袖又都异口同声地否定这些大会,因为这些会议大体上都是反对三位一体的教义。换言之,哪些大会是属于教会大传统之真确且有权威的部分,决定因素在于其神学问题本身的条件。直到公元 451 年在卡尔西顿(Chalcedon)举办的大会,教会才终于并斩钉截铁地决定,尼西亚大会与君士坦丁堡大会(381 年),确实是最初两个真正的基督教全体大会,并把其他的好几个大会剔除在外。卡尔西顿大会也宣告,在它之前不久举办的所有主教大会为"强盗的主教会议",并非真正的大会。卡尔西顿大会决定,它本身是第四个基督教全体大会,并宣告在君士坦丁堡举行的第二次基督教全体大会所撰写的尼西亚信经版本,对于整个罗马帝国的所有神职人员,都具有权威与约束力。虽然通常称为尼西亚信经,但是它比较正确的名称是:尼西亚—君士坦丁堡信经。我们将看到,第三个基督教全体大会是公元 431 年在以弗所举办的大会。这个大会并没有实际颁布信经,但是对于与耶稣基督位格有关的异端,作了好几个重要的决定。

大公教会最后决定,早期教会举办过的四次基督教全体大会,公认其决定与行动,对于所有基督教神职人员都具有约束力。一般说来,这些决定都是,皇帝按照名为"宗主教"之主要教区,其主要主教之建议与引导,来强制执行。当然,按照教义管理教会的整个过程,是西普里安教会学的逻辑延伸。西普里安虽有独到的眼光,预先看

见主教会议将来会管理教会的事务，但是一旦西普里安所未料想到的基督教皇帝出现，主要的主教自然就依靠他来执行基督教全体大会所作的决定。甚至连新教教会通常也认为，对于基督教教义特别具有权威的四个基督教全体大会是：尼西亚第一次公会议（325 年）、君士坦丁堡第一次公会议（381 年）、以弗所第一次公会议（431 年）和卡尔西顿公会议（451 年）。

召开基督教全体大会来做出重大神学决定的方法，在卡尔西顿大会之后也继续举办，但是这些后来的大会，能够达成整个基督教全面同意的协议少之又少。东正教承认七个基督教全体大会，虽然其领袖对于第七个大会的确实性质具有一些争议。罗马天主教承认二十一个基督教全体大会，最近的一次大会是在公元 1962 年至 1965 年，于梵蒂冈（Vatican）举办的第二次大会。威权式（magisterial）的新教教派，诸如主要的路德宗（Lutheran）、改革宗（Reformed）、安立甘宗（英国国教，即圣公宗，Episcopalian）等教派只承认，前四个大会具有特殊的权威。即使如此，这些教派都认为，这四个大会的权威都在圣经之下。

许多非威权式的新教教派与传统，很少注意或完全不在乎所有的基督教全体大会。许多高举"惟独圣经"与不接受信经的新教派，把所有主教被召聚在一起、由皇帝主持的基督教全体大会，斥为君士坦丁主义（Constantinianism）的症状，也就是让世俗与异教统治者操纵教会生活，并干涉圣经与神学解释的疾病。这些教派，包括许多浸信会、五旬节派、门诺派、基督的教会，及为数更多的所谓自由教会传统，认为在 1 世纪使徒去世后的某段时间里，教会已经堕落、偏离了她的真实本性。这些教派认为，4 世纪的基督教主教对于异教皇帝君士坦丁表现的敬意，是基督教国度从使徒基督教退化为近于异教的罗马宗教过程中的"最后一根稻草"。面对在君士坦丁及后来皇帝之下的大公教会之这种态度，出现许多种不同的程度和色彩，但大体来说，自由教会的新教都不理 4 世纪的基督教全体大会与信经，并且后来都赞成"回归圣经"和与国教分离的原则。

基督教对于伟大的基督教全体大会之态度，可以视为一个连续渐变的光谱，东正教站在一个极端，而大多数的五旬节派则站在另一

端。但大多数基督徒的态度都落于这两个极端之间,然而五旬节派不理或排斥基督教全体大会的决定具有任何权威,并不是绝无仅有的例外。许多浸信会、基督的教会、圣教会、再洗礼派等教派,都与五旬节派站在这光谱的同一端。东正教的主教认为他们的教会族群,是君士坦丁治下之罗马帝国大教会在今日世界中的延续。他们也相信,在君士坦丁下面的大公教会,是1世纪使徒教会在4世纪的真正延续。东正教的主教认为,基督教的所有其他教派都是分裂者。甚至罗马天主教也是从公元1054年正式认可的正统分离出来的分裂者。东正教认为,这七个基督教全体大会,几乎与圣经本身具有相同的权威。圣经与这些大会都是"传统"的一部分,传统则是神在历史上对于他子民的权威启示。

在对于基督教全体大会与信经态度之光谱的另一端,五旬节派与其他的自由教会往往认为,基督教全体大会和信经的教义对于基督徒没有权威,因为这些大会与信经在时间与精神特质上,与新约教会的距离太遥远。这并不是表示,五旬节派与其他自由教会的教派,拒绝所有大会的教义与信经。事实上,一点也不然。他们有许多教派都衷心同意三位一体的教义,但是他们辩称,三位一体的教义在圣经上就找得到,没有必要承认信经使用的形上学语言。对于否认三位一体教义者,自由教会完全诉诸新约,以及基督徒对于父、子和圣灵的生命经历。当然,大多数自由教会(包括五旬节派)都觉得,他们有需要制定他们自己的信仰宣言,把新约的基本教义简单扼要地说明出来,以避免异端。这些信仰告白,往往包括尼西亚信经的教导在内。虽然如此,自由教会的新教声称,从圣经的眼光来看,所有人为制定的信仰宣言都是可以修订的,除了圣经之外,它们本身并没有任何权威可言。另有很少数的自由教会教派与传统,拒绝任何正式的信仰宣言。当然,这个结果是教义的困惑与混乱。

在东正教与自由教会的新教之间,对于早期教会大会与信经的态度,存在着各种程度不同的看法。许多现代福音派的基督徒,已经把最初的四个大会与尼西亚信经(尼西亚—君士坦丁堡信经)视为基督教真理的里程碑,应该受到尊重,但是不可视为与圣经具有相同权威而崇拜之。许多自由教会的福音派神学家,甚至对于尼西亚信经

与最初四个大会的划时代决定，表示很大的敬意，并且郑重地说，它们好像美国最高法院的重大决定，亦即就像对宪法的权威解释。在他们心目中，圣经如同美国宪法。前面几个大会，尤其是尼西亚信经，乃是从圣经得到权威。换个比喻来说，它们虽然只像月亮反射太阳的光线，但是对于黑夜的无知与错误仍然有帮助。

无论是好是坏，君士坦丁大帝主持过一个基督教全体大会，并强制执行其教义决定，但这只是神的儿子与三位一体论大争议的开端。它的目的是终止阿里乌主义的争论，但实际上却作为它的催化剂，在主教们离开公元325年举办的大会后，爆发开来。那时，他们开始思考这个大会的成就，并且在他们当中互相写信讨论。很快的，大家都觉得，颁布这个信经所使用的语言模棱两可，好像圣经本身可以作许多种解释，其中有些是异端。君士坦丁确信，这个大会并没有达成目的，并且事实上，还把错误的词藻加到信经上面。他想要把这信经完全收回来，重新改写。但有一个小人物拦阻了皇帝的企图；有一段时间，阿塔那修一人对抗整个世界。

第十一章　阿塔那修顽强捍卫“本体相同”说

当亚历山大城的亚历山大主教前赴尼西亚大会，与阿里乌主义者争辩三位一体教义时，带了一位名叫阿塔那修的年轻助手随行。阿塔那修当时只有二十多岁，却已经很有作神学家的伟大展望。当然，阿塔那修在那个大会中，不可能扮演重要的角色，但是后来亚历山大却挑选阿塔那修，作为他的继承人，成为亚历山大教区的领袖。当亚历山大在公元 328 年去世时，三十岁的阿塔那修就接续他那举足轻重的教会领导地位。难怪有许多批评者轻视阿塔那修太年轻，并质疑这位“黑侏儒”(阿塔那修的绰号)，在那么幼嫩的年纪，能否承担教会宗主教的重责大任。然而，不久之后，连他的敌人也不得不赞赏他的敏锐、智慧与勇气。

阿塔那修的生平与事迹

阿塔那修担任亚历山大的大主教与宗主教，长达四十五年，直到公元 373 年，他去世时为止。阿塔那修在这段期间，大约有三分之一的时间是在放逐中度过，因为他竟敢悍然不顾皇帝的反对，坚持为尼西亚信经使用的关键用语辩护。所以，他博得“固执的圣徒”之名号，可说是其来有自，因为他对于任何具有阿里乌味道的神学，都绝不妥协，即使皇帝威胁到他的生命安全也不退缩。所以，如果有人说，所有基督徒都该感谢阿塔那修，并非夸大其辞；因为有了阿塔那修，耶和华见证会的神学才没有成为主流基督教的正统教义。阿塔那修真不愧是一位伟大的信仰英雄！然而，他跟以前的奥利金一样，留下令人很头痛的遗产。与奥利金不同的是，在所有主要的基督教派别中，阿塔那修的名声都是清白无辜的。虽然他有些见解，根据后来的正统标准而言，显然是异端，但他从来都没有受谴为异端，甚至连苛刻

的批评也没有。东正教的教会与罗马天主教的传统,都把他当作圣徒。新教通常也认为,他是早期教会最伟大的教师之一。冈萨雷斯的话,可以表达大多数神学家的共同看法,他说:"在一切任职古代亚历山大教区的主教中,阿塔那修无疑是最出色的一位,并且……他也是当时最伟大的神学家。"[1]

然而,在他自己的生平以及他所处的世纪中,阿塔那修却是让人议论纷纷的人物。许多主教与好几位皇帝都认为,阿塔那修是毫无弹性、一心一意想跟人抬杠的雄辩家,完全不肯为教会合一的缘故,在神学上有所妥协。有一位很重要的现代教会历史学家,论到阿塔那修说:"在四十五年的整个主教任期中,他引发过程度极为严重、源自四面八方的各种反对声浪。更糟糕的是,他对于争辩似乎沉迷不已,他很少饶过任何一个对手。正如有一位小册子作者所说的,他的气焰甚至胜过皇帝朱利安(Julian)本人。"[2]另一位现代教会历史学家则表示,阿塔那修:"非常像暴君,许多暴行都是因为他的名声而导致的。"然而,这位历史学家在相同的地方,又把阿塔那修当作教会的中流砥柱:"这位教会的柱石,效法基督洁净圣殿的行为,但他并不是用鞭子,而是用很有说服力的言论。"[3]

为了要初步认识阿塔那修,以及跟他纠缠不清的争论,我们必须先熟悉他生活与工作的环境:当时的教会与国家。"这世纪的中间数十年,也就是从公元 340 到 380 年,教义史看起来就像朝廷与教会的阴谋,以及社会动荡不安的历史。"[4]罗马帝国的皇帝一个又一个在阿里乌主义、半阿里乌主义与正统教义之间,不断改变立场。又有一位皇帝朱利安,从基督教改信异教,并且还想要把罗马帝国带回异教,只是没有成功而已。但是,阿塔那修认为,比起信口胡说三位一体教义,并试图与阿里乌主义者妥协的其他皇帝而言,朱利安对于基督教真理的威胁还是比较小的,因为阿塔那修把阿里乌主义者视为敌基督的势力。阿塔那修会使人联想到后来的马丁·路德。因为,他与 16 世纪新教的宗教改革者一样,毅然面对社会与教义上的逆流,坚定地为真理站住立场。路德的座右铭是:"我们要尽可能寻求和睦,却要舍命寻求真理!"这句话也可以当作阿塔那修的座右铭。

当阿塔那修年方三十岁继承亚历山大的主教职位时,教会与罗

马帝国都酝酿着混乱不安。因为,在尼西亚大会之后,服膺撒伯里乌主义的主教安居拉的马尔克路宣告:尼西亚大会与尼西亚信经,对于形态论而言,是个伟大的胜利。马尔克路以及撒伯里乌主义者宣称,本体相同,亦即 *homoousios*(同质的)这个字,证明父与子的关系如此接近,应该当作是同一位存在,或者同一个位格身份。他们的惟一差异,在于外貌或彰显。原因是:尼西亚信经与尼西亚大会并没有解释父与子的正确区别,并且几乎完全把圣灵略而不提。所以,尼西亚信经在撒伯里乌主义者与阿里乌主义者的手中,都可以挥洒自如。撒伯里乌主义者可以宣称,整个尼西亚大会,对于他们的三位一体诠释是个胜利;阿里乌主义者也可以同意这个信经,并利用它来谴责撒伯里乌主义者。

大约在公元 325 年与 332 年之间,正当阿塔那修继承亚历山大主教职任的期间,皇帝君士坦丁在主教与顾问的压力下(他们暗中同情阿里乌,以及与阿里乌同被解职并放逐的二位主教),开始改换立场。所以,尼西亚大会论战的余波仍很强烈,争辩与骚动尚未止息。有些签署过尼西亚信经与阿里乌之革除教籍令者,对于马尔克路等人神通广大,竟把撒伯里乌主义加在信经之上,都很震惊。所以,他们就设法寻找门路,取得皇帝的信任,因此皇帝开始想要更改信经,甚至要使阿里乌以及尼哥米底亚与尼西亚的主教复位。

公元 332 年,君士坦丁宣布,阿里乌复位作亚历山大长老,并且命令该城的新主教恢复阿里乌在那里的教导。阿塔那修表示不能从命,除非阿里乌肯定"本体相同"是父与子关系的正确描述。阿里乌不愿意。所以,阿塔那修就拒绝阿里乌,且不理皇帝的威胁利诱。结果君士坦丁勃然大怒,把阿塔那修放逐到罗马帝国西境最远的边陲地区,即德国的特里尔城(Trier)。阿塔那修这次的放逐,从公元 335 年 11 月开始,持续到公元 337 年,君士坦丁皇帝驾崩为止。然而,当阿塔那修不在教区期间,他仍是惟一公认的亚历山大主教。因为埃及的众主教,以及亚历山大城众长老与民众,都不肯撤换他,因此即使身在放逐中,阿塔那修仍是他们心目中敬爱的主教。

在往返特里尔的行程中,阿塔那修接触了许多西方的教会领袖,他们后来都对阿塔那修表示同情。因为,君士坦丁毕竟把皇室宝座,

向东迁到君士坦丁堡，在西方的拉丁世界中，他并不是普遍公认的英雄。阿塔那修被皇帝放逐，并不是西方教会避不见他的理由。事实上，许多西方教会的主教很热诚地拥抱他，而他的三位一体正统教义(尼西亚信条)，对于他们产生很深远的影响。他也向他们介绍基督教苦行僧在埃及沙漠退隐的新现象。有一位阿塔那修个人仰慕的英雄安东尼(Anthony)，是最早的沙漠苦行修士之一。阿塔那修写了一本名为《圣安东尼传》的书，此书后来变成整个罗马帝国基督徒接受修道主义的基本根据。

阿塔那修在特里尔放逐的时候，阿里乌去世——正当君士坦丁堡为庆贺他复位担任基督教长老所举办的特别典礼之前一天。有些学者猜测，阿里乌可能是被他的敌人毒死的。无论如何，他在公元336年去世，只比君士坦丁皇帝驾薨于公元337年5月22日早几个月。君士坦丁皇帝活得像个异教徒，死的时候像个阿里乌主义者。所以，这个“第一位基督教皇帝”的简历，实在令人无法恭维。虽然如此，他的死亡，仍然为基督教史上的一个伟大篇章划上句点。从那时开始，除了一个很短暂的例外，罗马帝国的皇帝都认为，他们在某种意义上是基督徒，并且不断地干涉教会与神学问题。

君士坦丁皇帝的继承人，儿子康士坦丢(Constantius)允许阿塔那修回到亚历山大的教区。然而，阿塔那修的复位仍然无法持久。阿塔那修与皇帝康士坦丢的关系，就好像猫狗同笼一样。这位皇帝掌权直到公元362年去世时为止。他不断骚扰阿塔那修主教，因为阿塔那修看起来是与阿里乌主义和半阿里乌主义抗衡，维护三位一体正统教义的最后一位关键人物。

皇帝所要的是和平，而和平之道就是要千篇一律。他认为，尼西亚信经上所用的本体相同(*homoousios*)这个字，应该用本体类似(*homoiousios*)取代，后者意指“相似的本体”，这是半阿里乌主义者，甚至是许多三位一体论者都可以接受的字汇。颇具讽刺意味的是，“本体相同”乃是他父亲君士坦丁所建议与强制执行的字汇。如果本体类似被接受，那么三位一体的正统教义就变成父与子同有一个“相似的实体”或者“相像的存有”，而不是相同的实体或存有。

那些游说作这种改变的人，通称为“半阿里乌主义者”。大约在

公元360年的时候，他们的健将在教会与罗马帝国里都水涨船高，因为皇帝与他们声同一气。这个改变赤裸裸地宣告，父与子不同，固然可以把撒伯里乌主义对于三位一体的诠释抛到九霄云外，但是，这个改变却暗示，根据父神之为神的方式，神的儿子可能不是神，等于为阿里乌主义者的次位论开辟了一条康庄大道。

阿塔那修不但坚决反对这个改变，甚至谴责这个观念为声名狼藉的异端，并且把其支持者当作是敌基督。我们将看到，阿塔那修如此坚决的原因，并非只是辩护一个神圣不可侵犯的词汇，而是在于保卫福音。对于阿塔那修及其支持者而言，救恩本身在于神的儿子是神，而不是一位"像神"的伟大受造者。他认为，"最基本的问题是，惟有神本身，才能使受造者与神联合。"[5]并且"救恩不可能透过阶级组织的连锁系统，从神开始，透过居间的神儿子，然后达到受造者。因为中间人，对于神与受造者的隔断，绝对不下于他的联合工作。"[6]阿塔那修对于阿里乌主义的憎恶，与他对于撒伯里乌主义的憎恶比较，只有过之而无不及。他也无法接受半阿里乌主义者的"妥协"(也就是，不明目张胆地说："子有不存在的时候")，因为整个福音的关键在于，耶稣基督既是真神又是真人。

有一位早期基督教正统教义的现代批评者表示，阿塔那修是促使罗马帝国覆亡的一分子，因为他对于一个微小的字母太过于坚持，而那只不过是希腊文中一个字母的发音符号而已。吉本振振有词地说，本体相同(*homoousios*)与本体相似(*homoiousios*)，这两字在外形与意义上都如此接近，阿塔那修实在应该接受后者，不需在这差异上大做文章，引发这么大的争端。福音派神学家艾里克森(Millard Erickson)，借着讲述(可能是虚构的)一位维多利亚时代的贵妇游历欧洲的故事，来回应吉本。这位贵妇找到一条她很想要买的昂贵项链，她需要得到她丈夫的同意，才能购买。(这是维多利亚时代耶！)于是，她打电报回家，告知她的丈夫，这条项链的价钱。但她丈夫所回的电报，却使他们的婚姻决裂。因为，他写道："不！ 太贵了！"(No! Price too high)，可是发报员把中间的惊叹号拿掉，使这位先生的电报变成："不太贵啊！"(No price too high)。于是，这位贵妇兴高采烈地花钱买下这条项链，结果不仅使他们的家庭财务破产，且使他们的

婚姻告吹。

虽然这个故事只是一个比喻，并非历史事实，但它却说得一清二楚，在许多情形下，一个小字母或标点符号，也可以使信息的意义完全改观。本体相同与本体相似之间的差异，就是神圣与受造之别，吉本及皇帝康士坦丢的天真想法，与原意相去有十万八千里之遥。其中有一个字表示子是神，另一个则说子像神。如果有一个存有是神，那么说他像神，就完全大错特错了。相同的，如果有一个存有只是像神，那么宣告他是神，如果不算亵渎真神，至少也是一个异端。阿塔那修看出这点区别，因此，他坚决抵抗很有诱惑力的妥协。

因为阿塔那修反对妥协，有人在亚历山大捏造事实诬告他，迫使他不得不在公元339年，狼狈万分地逃往罗马。他最后终于洗脱财务不清与渎职滥权的罪名，获准回到亚历山大城。有个冲突的插曲说，皇帝因皇家事务到亚历山大去，计划要故意冷落阿塔那修，使他下不了台。根据这故事的推测，阿塔那修从他的房子里勇气十足地走出来，伸手抓住皇帝前进的马缰，当场教导皇帝何为正确的神学。这个故事可能是稗官野史，然而，另有一个证据确凿的插曲说，当阿塔那修在亚历山大大教堂主领敬拜时，罗马卫队在光天化日之下公然要攻击他。当这只军队闯进教会，显然是要逮捕并可能要杀害他时，在场的会众蜂拥而上，把他团团围住，保护他的安全，并使他能够逃离亚历山大城，在沙漠中与苦行僧同住了五六年，直到城中平静。

阿塔那修一生总共度过五次放逐的生活：“在四十六年的主教任期中，阿塔那修有十六年之久过的是放逐生活。政治与神学永远都纠缠不清。所以，阿塔那修终生都为了辩护尼西亚信经所表达的信念与他对大公信仰的认知而活。”[7]

然而，在百般困难当中，阿塔那修还是想出办法召开过一次亚历山大主教会议。当然，并不是所有主教都出席参加，因此这个会议并不是公认的基督教全体大会。虽然如此，这个会议仍为第二次基督教全体大会，亦即君士坦丁堡大会的召开，铺了一条路。君士坦丁堡大会在阿塔那修去世后才举办，但是其召开，大致上可说是因为他工作的成果。他自己召开的主教会议，在公元362年举办。出席参加的主教重新宣告，本体相同是神儿子与父神关系的惟一正确叙述，并

且明确地把半阿里乌主义的本体类似与撒伯里乌主义两者,都斥为异端。

所以,这个主教会议乃是尼西亚的三位一体教义在公元381年于君士坦丁堡举办的大会能够旗开得胜的关键。阿塔那修在他的朋友们,即卡帕多西亚教父(包括巴西尔与二位格列高利)的协助下,提出一个得到此主教会议接受的诠释性陈述,宣告父、子与圣灵,乃是一位神的三个独立的、但并非互无关联的位格(*hypostases*)。这个极为重要的观念骤变,只有等到下一章,在三位卡帕多西亚教父神学贡献的背景下,才能完全了解。我们目前只要说,*hypostasis*(位格,*hypostases* 的复数型)是一个希腊字,意思若不是指"个别的存在"(好像一个人),否则就是指"共有的本质"(好像人性),就已经够了。换言之,这个字可与 *ousia*(实体)同义,或者另有不同的意义。如果不同,这个字通常是指,一个特定的事物,或者一个共有本质或种类的个别样本(存在)。这显然是公元362年阿塔那修举办的亚历山大主教会议所想要的意义。

他们推出这个新观念的目的,在于驳斥撒伯里乌主义者的形态论,清清楚楚地表示,父、子和圣灵虽然同属一个本质(*homoousios*),却不是同一个位格或存在。他们乃是三个独立的位格(*hypostases*),并不是撒伯里乌主义所说的,只是一位神的三个扮相、三种彰显或者三个方面。亚历山大主教会议好像阿塔那修与三位一体论的主教们聚在一起,经过寻寻觅觅之后,最终绕回到德尔图良在一个半世纪之前为了对抗帕克西亚所打造出来的拉丁文三位一体信条:*una substantia, tres personae*。但是,在公元362年的时候,这个信条绝对不是普遍接受的观念。

阿塔那修的主要神学论文,包括:《论道成肉身》(*On the Incarnation of Word*)与《驳阿里乌》(*Four Discourses Against the Arians*)。当然,他也写过许多信件,以及比较小本的神学小册和书籍。但这两本书是他对于神和救恩的主要著作,比较次要的其他著作还有《圣安东尼传》与《驳异端》(*Against the Heathen*)。

《论道成肉身》至今仍然是基督教的伟大经典著作,并且在一千七百多年之后仍然在出版中,还可以在市面上买得到。这本书是早

期基督教建设性神学的经典著作，阿塔那修可能是在第一次被放逐、住在特里尔时，写了这本书。这本书申论，为了救赎人类，神真正道成肉身为人的必要性，并且强调耶稣基督的神性。这本书采用传统的神化或圣化的救恩模式，至少可以回溯到爱任纽，甚至更早的神学。但这本书也包括阿塔那修对于耶稣基督及其神性的圣经经文之诠释省思，以及父、子和圣灵之关系的深度探讨。阿塔那修的这本著作具有一个目的，就是要详细说明，子是受生而不是受造的。这本书的基督论很容易使人想起奥利金的著作，而事实上，许多历史神学学者确实认为，阿塔那修乃是“右翼的奥利金主义者”。也就是说，阿塔那修对于奥利金的诠释是传统与保守的，但是阿里乌的诠释则是激进与“左翼”的。

《驳阿里乌》是阿塔那修较为论辩性的作品，针对阿里乌主义者与半阿里乌主义者而写。这本书的写作时机，大概是在公元 356 年至 360 年，当阿里乌主义的异端在半阿里乌主义的伪装下，眼看就要成为整个教会不得不接受的正统教义之时。这个著作的信息与《论道成肉身》一书的相同，但因为解构激进的次位论，而用负面的方式表达出来。它的主要信息是：“逻各斯并不是一个受造者，反而与父神同属一质，……因为惟有这样，我们的救恩才会完全实现并有确据。”[8]

公元 373 年，阿塔那修在亚历山大去世。他一生的最后七年，都在他的本城当主教，过得相当安详宁静。当皇帝华伦斯(Valens)在位时，非常倾心于阿里乌主义者，但是他把阿塔那修放逐过一次之后，就后悔了，并且允许阿塔那修返回他的家乡。华伦斯不久之后就去世，而且下一位皇帝狄奥多西(Theodosius)非常热烈地支持阿塔那修与卡帕多西亚教父所维护的三位一体正统教义。就是这位狄奥多西，召开在君士坦丁堡举办的第二次基督教全体大会，使尼西亚信经在这个大会中得到加强，并且最后被教会采用为对所有基督徒都有约束力的普世信经。并且也就是这位狄奥多西皇帝，宣告正统大公基督教为罗马帝国的惟一官方宗教。但是，阿塔那修在世时，没有看到他努力事奉的成果。

阿塔那修的神学

在他主要的神学作品中，阿塔那修对于神儿子与父神的关系所采取的神学推理路线共有三条。这三条路线都是要支持，甚至是证明，父与子在本体上是同一个实质(*homoousios*)。阿塔那修明确地把圣灵包括在这个"一"里面，只有寥寥少数几次而已，但他念念不忘的是如何对抗阿里乌主义者，因此他全神贯注于基督的位格，以及基督与父神的相对地位。他卡帕多西亚的朋友们，会从事圣灵方面的研究工作。

阿塔那修支持子与父平等所用的第一条推理路线是形上学。这个论证的重点是，如果父是神，那么子也应该是神，否则父神成为父，必然会经过改变。如果子有不存在的时间，那么父也有一段不是父的时间。他认为，子是神为父之定义的一部分，并且"神的后裔是永恒的，因为神是绝对完美的，……我们应该说的只有，他们坚持'子有一度不存在'，就剥夺了神的道，好像猎取战利品一样，并且等于是公开地说，他一度没有正确的道与智慧、光线一度没有辐射，以及泉源一度干涸无水。"[9]对阿塔那修而言，否认神儿子具有永恒的神性，对于父神是一个严重的冒犯："攻击神子，就是亵渎父神。"[10]

阿塔那修与阿里乌主义者，以及几乎所有自称为基督徒的人，同有一个很强烈的信念，亦即神的不变性。他利用这个观念，来对抗激进的次位论。如果，神"变成"父，那么他就经历过改变。如果神的儿子是神明确可见的形象，以及他脸上的容光与光辉(这些都是圣经的明确教导)，那么神的儿子就一直与父神同时存在，即使他是从父神受生的："但正如圣经所说的，神并不像人一样，而是随时与永远都是存在的。因此，他的道也随时都存在，并且永远都与神同在，如同光波的辐射……因此，正如他是神的形象，他也就是神，因为圣经说：'道就是神'。"[11]

在《论道成肉身》中，这个神儿子与神平等的形上学论据，对阿塔那修描述耶稣基督的神性与人性，变成一个很大的难题。毕竟，如果神性绝对不变，神怎能真与人类的存在结合呢？阿里乌主义者与半

阿里乌主义者的答案是,逻各斯或神的儿子,并非真正的神圣。阿塔那修对于这种答案敬而远之,宁愿回头找奥利金,以及当代的其他神学家,另觅一个不同的答案。他认为,神的儿子在耶稣基督里进入人类的存在,并没有改变。这个观念与真正的道成肉身,可以融合到什么程度,实在是很可议,但这就是阿塔那修的答案了。

事实上,阿塔那修在这个方向上一直钻牛角尖。为了保护神儿子的神性与父神的平等,阿塔那修觉得,他不能使神儿子的道成肉身沾染到任何受造的色彩。他常常说,道成肉身,乃是逻各斯使用的人类身体。在《论道成肉身》一书中,阿塔那修说,甚至当耶稣在地上生活的期间,逻各斯(或神的儿子):"不但没有受到身体的限制,反而使用身体,所以他不仅在这个身体里面,而且也真的在一切之内。并且,在宇宙之外时,他只住在父里面。"[12]后来基督论的异端,就诉诸阿塔那修神学的这一点,而教会也只能故意装聋作哑,不理这位可敬的亚历山大主教,似乎把基督的神性与人性一分为二。

阿塔那修辩护子的完全神性所采用的第二条路线是救恩论。对于他,整个神学的重点就是保存与捍卫福音,而福音与救恩息息相关。他在这方面的推理根据是,如果神的儿子并非与父神同样是真神,那么我们就不可能有重生的救恩。因为只有神才能除去人的罪,使人分享到神的性情:

> 因为,如果道是一位受造者,那么他(道)即使变成人,这位受造者也一定还是依然故我,不能与神结合;因为,一个作品怎能透过另一个作品,与其创作者结合呢?或者,救助怎能从同类施加在另一个同类的身上,因为他们都同样需要救助呢?并且,如果道是受造者,他怎么有能力,可以除去神的审判并赦免人的罪呢?因为先知写道,审判与赦罪都是神的作为。[13]

阿塔那修在这里的思想和辩论前提是救恩是圣化(*theosis*)的传统观念,虽然他的推理方式并没有必要完全倚靠这个观念。正如爱任纽、奥利金与其他早期基督教神学家一样,阿塔那修认为,人类的

问题是因罪而有的死亡，而答案则是透过道成肉身，使人性与神性结合而有的神化。就是这位阿塔那修，提出在救恩论上鼎鼎大名的“奇妙的交换”理论：“因为他可以被塑造为人，所以我们也可以被塑造为神；并且他借着身体彰显他自己，使我们能够接受不可见之父的观念；并且他忍受人的无礼对待，使我们能够承受永生。”[14]

爱任纽为了证明基督具有人性的必要性，以对抗诺斯替主义，曾经发展与利用过“救恩乃是神化”的观念（亦即分享神一部分的永生大能和生命）。阿塔那修则是利用这个观念，来证明耶稣基督具有神性之必要，以对抗阿里乌主义者与半阿里乌主义者。爱任纽与阿塔那修两人，以及他们以后的许多基督教神学家，都有一个共同的观念：除非耶稣基督同时是“真神”又是“真人”，否则救恩根本就不可能发生。当然，阿塔那修也深入地钻研过圣经，来对抗阿里乌主义者和其他次位论所作的诠释，并用众使徒所写的他们认为耶稣基督同时是神与人的经文作为证据，来证实他的主张。但阿塔那修完全知道，人人都可以把圣经曲解为许多光怪陆离的不同意义，所以，辩论最终还是要回到救恩的事实。福音所谈的是，人可以透过耶稣基督得到救恩，因此耶稣基督若非同时是神与人，他就不能把神与人结合起来。那么，救恩最后会还原为：活出一个道德标准很高的生活（基督教的道德主义），否则就是得到某种秘密的知识（诺斯替主义）；再不然就是，只有罪得赦免，但停留在与以前同样堕落与败坏的光景中，辗转哀号。

在这里略微引用一小段阿塔那修的伟大经典作品《论道成肉身》，可以帮助我们说明，他对于救恩与道成肉身之关联的看法：

> 他（逻各斯）同情我们人类、怜悯我们的软弱、俯就我们的败坏，并且无法忍受死作为我们的主；为免受造物都灭没，以及他父神在人类中的作为归于徒然，他就取了一个身体，与我们的身体毫无二致……并且，他因此从我们的身体，取得了一个相似的本性，因为所有身体都在死亡的败坏之下，他就代替我们，把这个身体交给死亡，并且奉献给父神。而且，在这样作的时候，他出于固有的慈爱，要达到这个目的：

> 首先，所有存在都被包括在他里面，与他同死，把因为律法而有的对人类的毁灭，去除干净（使毁灭的大能完全倾倒在主的身上，而对其他人类，主的同侪，不再有任何权势）。第二方面，鉴于人类倾向败坏，他要使人类变成不朽，就借着他的身体与他从死里复活的恩典，使他们从死亡中苏醒过来，并去除他们的死亡，好像把稻草抽离熊熊大火一样。[15]

一方面，这个优美的神学叙述，也就是基督为我们的缘故所行的恩典，清楚地阐明了阿塔那修为什么认为，他必须同时是神又是人。如果他是低于真神的受造者，他的生命就不能把我们必死之身体的死亡除掉。然而，另方面，这个叙述也可以说明，阿塔那修的基督论所具有的一个问题。这个基督论留下一个没有回答的问题，因此它留下一个"令人头痛的遗产"给后来的神学家去解决。这个问题就是：如果，只有耶稣的身体或者肉体是真的属于人类，而神圣的逻各斯，即神的儿子仍然是不会改变、不受感情激动，甚至超然于耶稣一生和死亡的身体之外，那么耶稣基督怎能完成救恩的工作呢？那么，这真的是道成肉身吗？阿塔那修的答复是：他只是透过他所取得的人类身体，经历这些受造者的生命事实。但神的儿子本身，绝对不会因为道成肉身而受到限制、消逝、受阻，或因此改变与受苦。

这算是哪一种"道成肉身"呢？我们大可以理直气壮地质问。甚至在阿塔那修活着的时候，另一位名为阿波利拿里（Apollinarius）的神学家，因为教导几乎与阿塔那修完全相同的基督位格论，在公元381年举办的君士坦丁堡大会中，被谴责为异端。尽管这么伟大，阿塔那修似乎是："在阿波利拿里之前的阿波利拿里主义者。"[16]

为了辩护神儿子的完全与真实人性，阿塔那修所采用的第三条论证路线是启示。耶稣基督若要成为神的真正启示，不只是在已有的许多先知中作另一个形象或先知，那么他必须是神。阿塔那修在这里使用的推理方法是，只有神才能真正地启示神："如果子不是与父一样的神，就不能真正、真诚地启示神。"[17]已经有许多事件和人物启示从神而来与神有关的信息，但耶稣基督是神的自我启示，并非只是神的另一位使者。甚至阿里乌主义者与半阿里乌主义者，也都同

意这个观点。阿塔那修就以这极小的共同立场,作为他立论的根据。如果耶稣基督不是神穿上人类的肉身,那么神就不是真的从耶稣基督里面启示出来:“因为不再像古代的时候,神定意要从智慧的形象与预兆,也就是从受造者里面启示出来,但耶稣基督是智慧本身取了肉身,成为人,并且经历十字架的死亡;因此借着相信他,今后所有的人,都可以得到救恩。”[18]

所以,阿塔那修申论道:如果成为耶稣基督的神子,并非如父神一样,是一位真神,我们人类就不是依靠他以及我们与他的关系而得救,而且他也不能真的把神启示给我们。并且,父神在生子神的时候,就经历过改变,也与神性不合。这些事实对于他指控阿里乌主义与半阿里乌主义是“另一个福音”,完全不是真正的基督教,都很合情合理。基督教的中心枢纽就是:耶稣基督是,神真的道成肉身在人性中。

阿塔那修的三位一体论坚持“父神拥有最高权力”的看法,具有次位论的味道在内。在这个观点上,他表现出他真正奥利金主义者的色彩。阿塔那修郑重地宣称,神儿子是从父受生的,即使他并不是在时间里受造的。惟有父神完全不是受生的,并且没有任何其他的本源。但神儿子的受生,是从父神出来,永恒的生发,好像太阳的辐射光。因此,阿塔那修认为,父神是整个三位一体合一的主要根源。他是一切神性的来源,并且子与圣灵都是从他流出来,他们神圣的存在与地位都是来自父神,但父神并不是来自任何源头。然而,阿塔那修并不认为,这个父神拥有最高权力的看法,跟阿里乌主义具有任何妥协之处,他甚至也不承认这种见解可以称为次位论。父神所有的一切属性,经由属性相同,都是子的,在精神上也都是子的。惟一的区别是,父神的神性本质是独立自存的,而子与圣灵的则是在永恒里得自父神。因此,在某种意义上,他们是父神透过一种“永恒生出”的过程所生的。

那么,这就清清楚楚地表明,阿塔那修为什么顽固地拒绝在子与父关系的专有名词上妥协。“濒临危险的,并非只是一个神学理论,而是人类的救恩。”[19]“本体类似”代表耶稣基督并非真神,在这种情形下,如果承认这个字是表达子与父关系的正确方法,我们就是拒绝

自己的救恩,并且教导假福音。但是三位一体教义的完整信条,包括圣灵的角色、三个位格的本性,以及他们的神性合一,并不是由阿塔那修完成的。他建立的是根基,其他人即卡帕多西亚教父,则在这根基上面建造。

第十二章　卡帕多西亚教父确立“三位一体”教义

以实际的果效而言，在 4 世纪大部分期间，跟着阿里乌主义与撒伯里乌主义婆娑起舞的三位一体教义大纷争，终于在公元 381 年举办的君士坦丁堡大会中尘埃落定，平息下来。这个大会结果变成第二次基督教全体大会，以完成尼西亚信经最后的临门一脚，咒逐（谴责与排除）五花八门的各种异端，并确立三位一体的正统教义，在基督教神学历史上享有鼎鼎大名；这个正统的三位一体教义，就是阿塔那修及其朋友卡帕多西亚教父们共同努力打造出来，对统一的大教会所有神职人员都具有约束力的正统与大公信条。在这个大会之后，所有的基督教派（包括大多数新教）都认为，拒绝尼西亚信经所阐述的三位一体正统教义者，就是异端，甚至是背道的行为（即使未从恩典中坠落，至少也丧失了基督徒的身份）。

现代基督徒对于三位一体教义的解决过程与这个教义之信条本身，有一个共同的误解就是，这一切都是职业神学家在象牙塔里面想出来的，因为他们闲着无所事事，完全不理会基督信仰的奥秘，因此要把基督教的信念理性化。这个想法与事实的差距，简直像天地之遥。事实上，基督教一般大众对于这些问题关心之至，并且不断为参与神学正确性的辩论尽上一份心力。有一位卡帕多西亚教父，即尼撒的格列高利就写过，于第二次基督教全体大会举办之际，在君士坦丁堡里面所发生的事：“如果你要换零钱，就有人会像哲学家一样，对你发表何为受生与非受生的观念。如果你询问面包的价钱，有人会告诉你说：‘父神比较大，子比较小。’如果你问道：‘可以洗澡了吗？’对方可能会回答说：‘子是从无中创造出来的。’”[1]

早期教会的主教与神学家，都非常在意神百姓的共识与同意。许多神学是根据讲章打造出来的，并且也把一般听众的反应列入考虑。当然，与此同时，受过哲学与圣经诠释训练的神学家，会用研讨

会与信件往来等比较复杂的方式展开讨论。但是他们并非不在意平信徒的信念、敬拜与基督徒生活，而平信徒对于这些神学家的辩论也不是不在乎。这种盛况在现代的基督教中已不复存在，如今的基督教神学变得赤贫。

若有人认为，4 世纪的神学家，例如阿塔那修与卡帕多西亚教父等人，想要用合理化把神的奥秘解释掉，可说是完全误解了。事实上，他们反而是想要为福音的神与福音的奥秘辩护，以免受到错误的合理化。他们使用圣经以及相当哲学性的语言，例如“本体相同”这个词，绝对不会贬低这个目标。对于他们，本体相同以及这一类词汇，乃是奥秘的表达，绝对不是剥夺神奥秘的合理化。其实，那些否认神是一质（存有）但有三个独立的存在（位格）之神的奥秘，致使基督教信仰沦为对人类智能而言太简化且太智性的人，乃是阿里乌主义与撒伯里乌主义等异端。神的奥秘究竟如何实现，并非人类理智所能完全了解的，但异端把这个奥秘还原为平凡无奇，并且人人都可以理解的学说，又在这过程中剥夺了这奥秘的尊严与荣耀。三位一体正统教义的辩护者都知道，在查验三而一之神，以及耶稣基督与父神平等的教义时，他们乃是站在伟大的奥秘之前。如果有时候他们使用似乎很高深莫测的信条与词汇，目的也只是为这个奥秘辩护而已。

卡帕多西亚教父的贡献

君士坦丁堡大会对于尼西亚三位一体教义令人瞩目的签署，并对阿里乌主义和撒伯里乌主义，这两个互相对立的异端之谴责，若没有伟大的卡帕多西亚教父：凯撒利亚的巴西尔、纳西盎的格列高利与尼撒的格列高利，就不可能大功告成。他们以“卡帕多西亚教父”闻名于世，因为他们都来自中亚细亚（土耳其）的卡帕多西亚地区，并且在此地区负有教会职任。这个地区是早期基督教的重镇。在神学上，他们都是阿塔那修的亲密朋友。事实上，正如一位历史神学家所说的：“若没有阿塔那修，卡帕多西亚教父的事奉就没有用武之地。但是若没有卡帕多西亚教父，阿塔那修的事奉也无法开花结果。”[2]

当阿塔那修在公元373年去世时，有位信奉阿里乌主义的皇帝当朝在位，因此各种五花八门的阿里乌主义，有些是温和的，有些是极端的，都对罗马帝国的各主教具有很大的影响力。自从君士坦丁皇帝反叛尼西亚大会的决议之后，他们至少撰写并颁布过十二种不同的信经，来表达各式各样的阿里乌主义。这些好像百家争鸣的信经最后都无法幸存下来，然而若非卡帕多西亚教父的争辩与阐释，某种阿里乌主义或半阿里乌主义的信经，真的有可能博得大多数主教以及大权在握之皇帝的认同，基督教必然也会因此而改观。

卡帕多西亚教父的事奉，"包括澄清、界定与护卫三位一体的教义"[3]，"把教会的信仰系统化，并且尽可能把它的逻辑阐释得清楚透彻"[4]，以便揭发异端的真相，使整个教会能够明白、接受正统信仰，并在真道上合一。

有一个非常致命并且攻击力十足的阿里乌主义，名为"欧诺米主义"(Eunomianism，以其主要倡导者 Eunomius 为名)，在4世纪中期与最后数十年气势如虹，如日中天。尽管阿塔那修具有一夫当关、万夫莫敌的英雄气魄，以及高妙无比的神学诠释，但欧诺米主义者仍然借着三寸不烂之舌宣告说，完全的三位一体教义否认神的统一与不变性，是一种伪装的异教。这些说词，都是现代耶和华见证会所传讲的谬论。在卡帕多西亚教父的时代(370年之际)，撒伯里乌主义仍旧安然健在，有许多主教与其他基督徒仍然无法分辨形态论与三位一体的正统教义有何不同。卡帕多西亚教父的任务与成就在于，使用一种可把三位一体教义与这些异端之区别陈述得一清二楚之方式，来解释三位一体的教义，并使这教义的核心奥秘不自我矛盾。

换一种方式说，他们的共同任务是："卡帕多西亚教父的神学在于，使用很高明的方式阐释本体相同这个关键词，坚持子具有完全的神性，以及他在永恒里就与父有所区别。"[5]就这个目的而言，他们的工作在细节上各不相同，但在一个关键的本质问题上则完全一致：神是一体的，但是具有三个位格。本章会逐渐说明这个信条的意义和表达这信条的希腊字汇。自从君士坦丁堡之后，这个观念与这些字汇变成大公教会三位一体教义的核心。

凯撒利亚的巴西尔

这些卡帕多西亚教父是谁呢？巴西尔(Basil)大约在公元330年，正好在尼西亚大会举办之后五年，出生于一个富有的卡帕多西亚基督教家庭。巴西利主要是由虔诚的祖母马克立娜(Macrina)抚养长大；他那位大有影响力的姐姐，就是以其祖母为名。巴西尔的姐姐马克立娜在年纪很小的时候，就开始过女修士的生活，并且鼓励巴西尔和更年轻的弟弟格列高利，发誓当修道士。巴西尔和格列高利两人都承认，姐姐对于他们的灵性具有很大的影响力。

然而，在进入修道院之前，巴西尔曾在雅典希腊文化与哲学最著名的学府就读过。他在那里遇见纳西盎的格列高利(Gregory of Nazianus)并成为他终生的朋友。纳西盎的格列高利与他同年，并且同样也出生于一个很富裕的卡帕多西亚基督教家庭。有一位与他们就读同一学校的学生，就是后来的皇帝朱利安；朱利安后来背叛基督教，并且在他短暂的在位期间(361—363年)，曾经想要使罗马帝国恢复异教崇拜。

巴西尔在公元357年受浸并且按立为神甫，之后，他开始拜访住在洞穴里的各地修士，以及坐落在卡帕多西亚荒野的小修道院。在姐姐的影响之下，巴西尔放弃身为长子应得的家庭财富与继承权，并创建他自己的修道院。巴西尔过的是极端禁欲的苦行生活，使他的身体孱弱多病，但是也使他以美好的灵性闻名遐迩。

伟大的凯撒利亚(在卡帕多西亚地区)主教优西比乌，在公元370年去世时，巴西尔受命继承其主教之职。凯撒利亚在东罗马帝国是一个主要的教会生活中心，所以巴西尔成为凌驾在小教区之上的宗主教。他身为主教，有一个主要的关怀，就是抵制阿里乌主义(特别是欧诺米主义的形式)和撒伯里乌主义的影响力。即使在担任主教之前，巴西尔就已经写过五本书，名为《驳欧诺米》(*Against Eunomius*)，对阿里乌主义而言，这可说是主要的批评著作。除了在尼西亚正统教义的神学成就之外，巴西尔也以卓越的教会行政管理者、修道主义领袖与灵性辅导员等著称于世。他游历过东罗马帝国的许

多地方,写给主教、皇帝和长老的信件多如牛毛;他不但想说服他们,并且只要可能,还想胁迫他们拒绝异端,并接受他所认定的正统教义。他孜孜不倦地努力,终于促成一个新的基督教全体大会的召开,以修正尼西亚信经的条款,并终结阿里乌主义的异端与这异端所引发的纷争。为了达到这个目的,他尽量指定他认为在这方面可以助一臂之力的人担任主教。在他的胁迫下,有两个人担任主教之职,就是他的朋友纳西盎的格列高利和他的弟弟尼撒的格列高利。他们并不像巴西尔一样,成为声名卓著的主教,但他们对于基督教界最终正式接受三位一体的正统教义立下了汗马功劳。

巴西尔有一部非常重要的著作是《论圣灵》(*On the Holy Spirit*),大约是在公元375年写的。这是基督教领袖或神学家关于圣灵位格所写的第一本完整论文;这本书对于尼西亚信经的修订,并最后增加描述三位一体第三位的条款,具有很大的影响力。

巴西尔看到,在关于神的儿子与父神的关系之争论中,神学家与主教们若非完全把圣灵遗忘了,至少也疏忽了圣灵的存在。对此,他感到忧心忡忡。还有一些主教教导一种名为敌圣灵主义(pneumatomachianism)的圣灵论,否认圣灵与父、子平等。这是一种圣灵次位论,接受这种圣灵论,就会变成"二位一体论"[6],而不是"三位一体论"。他们敬拜父与子,却不肯把圣灵当作神敬拜。他们认为,圣灵完全是一种受造的力量,或父神的大能,经由子差派到世上来。巴西尔为了回应他们,曾经深入钻研过圣经与敬拜,以便确定神的第三个位格或 *hypostasis* 乃是真神,并且与父、子同等。

因为对圣灵的研究,巴西尔在教会中得到"圣灵神学家"的名号;因为他一身的伟大事业,巴西尔在教会历史上博得了"伟大的巴西尔"的尊称。巴西尔在公元377或379年去世。因此,像阿塔那修一样,他也无法活着亲眼看到所努力的工作在公元381年举办的伟大的君士坦丁堡大会中开花结果。然而,当狄奥多西继华伦斯之后登基执政时,巴西尔可能已经遥遥望见这个大会了。即使狄奥多西并非基督徒美德的典范,但他公开支持过尼西亚的正统教义,且反对阿里乌主义。

纳西盎的格列高利

纳西盎的格列高利，有时又称为纳西盎人(Nazianzen)，与巴西尔并没有亲属关系，但他与巴西尔同年，又是最好的朋友。在公元329年或330年出生，但他在巴西尔之后相当久，才与世长辞，大约是在公元391年的时候。纳西盎人与他的朋友巴西尔及尼撒的格列高利一样，也是在卡帕多西亚一个富有的基督教家庭中长大。他的父亲是纳西盎主教，母亲罗娜则对他的悔改具有很大的影响力。格列高利在雅典与巴西尔一同求学之后，于公元364年被按立为神甫。尽管巴西尔不断地缠扰，有时甚至还想插手操纵，但可能是因为谈恋爱的原因，格列高利一直拒绝修道主义的魅力，虽然他是否结过婚，我们不得而知。在教会历史的当时与当地，神甫与主教都可以结婚，但修士则不可以。这点至今仍是东正教的原则。

巴西尔最后终于说服格列高利接受一个卡帕多西亚小教区撒西马(Sasima)的主教之职，位在巴西尔之下。这个关系几乎破坏了他们的友谊，因为格列高利并不喜欢身为主教不得不从事的行政工作，他喜欢当一个地区性教区的神甫，过着单纯的生活，并阅读和写作。虽然他从未发誓当修道士，但他衷心喜爱禁欲修行的生活，并且因为忽略身体对营养、运动与休息的需要，几乎死于非命。虽然如此，纳西盎的格列高利还是博得三位一体教义之捍卫者与诠释者之大名，因为他的著作，例如《神学演说》(*Theological Orations*)等书，不遗余力地反对各种光怪陆离的异端。在公元380年，当新皇帝命他迁到君士坦丁堡之后，这些文章曾经先在君士坦丁堡的复活教会中，当作讲章证道过。有一位历史神学家表示，这些讲章"在大都会会众的眼中，乃是后来成为三位一体正统教义精彩无比的摘要。这些宣告可说是格列高利登峰造极的成就。"[7] 这些讲章，以及根据这些讲章所写的五本著作，把阿里乌主义批驳得体无完肤，为君士坦丁堡大会铺设一条康庄大道。

当狄奥多西皇帝在公元381年正式召开在君士坦丁堡举办的第二次基督教全体大会时，他任命纳西盎的格列高利作为君士坦丁堡

的宗主教，并主持君士坦丁堡会议。君士坦丁堡宗主教乃是整个教会的最高职位之一，可与罗马主教的尊荣媲美。这些宠幸突然加身，立刻迫使本性相当害羞与谦卑的格列高利，不得不走进权力舞台的中心，成为众所瞩目的焦点，但这是他所无意追求且无法招架的苦差事。在咬牙苦撑一段时间之后，格列高利辞却了这两个职位，退隐到他的本城纳西盎，此后他的余生都是在默默无闻中度过。没有人知道，他在时间上太早又出人意外的退休原因，但可能与他作君士坦丁堡宗主教，以及奉命主持基督教全体大会所牵涉的政治角力有关。甚至他的生命安危，都有受到威胁的可能性。因为，阿里乌阵营里的主教，以及其他与正统教义为敌的对手诬告他违法与不称职，几乎可说是铁定会有的事情。而且一位肤色很深的圣职人员，也很容易变成众人的眼中钉。因此，格列高利可能是在批评的火网下退缩与淡出。

因其著作《神学演说》，以及他对君士坦丁堡大会的贡献，纳西盎的格列高利在教会历史上，博得“这神学家”(The Theologian)的尊称。有位评论家说，这本书里的讲章“在区区数页与寥寥数个小时里，就把整个世纪的大争议，简明扼要地说得清清楚楚，并且为之划上一个句点。”[8] 然而，纳西盎人格列高利在卡帕多西亚教父中，并非最伟大、最令人瞩目的一位。甚至巴西尔也不是。这个美名留给那三位朋友中年纪最轻且教育程度最低的人：巴西尔的弟弟——尼撒的格列高利。

尼撒的格列高利

尼撒的格列高利与巴西尔生在同一个家庭，排行老三，是三个中最小的。他出生的确实年份与去世的年份都不详，可能是在公元340年出生，大约于393年去世。他似乎并没有像巴西尔及其朋友纳西盎人格列高利一样在雅典求学，得到接受伟大优良教育的好处。朱利安，也就是巴西尔与纳西盎人在校时的同学，在位当皇帝的短暂期间，禁止基督徒接受最高的异教教育，当时正值尼撒的格列高利求学的青年时期。因此，格列高利在家接受巴西尔和姐姐马克立娜的

教育。然而,"无论是在哪里接受教育,他在当时所崇尚的修辞技艺上与另二位(巴西尔与纳西盎人)比起来绝不逊色,而他的哲学能力,甚至还胜过他的哥哥及其朋友。"[9] 格列高利不知如何学到满腹的希腊哲学知识,使他的思维与沟通技巧变得异常清晰与敏锐。有些学者认为,在整个早期教会历史上,他的才华大概只有奥利金才能比拟。

格列高利具有很强的神秘主义倾向,经历过许多令人惊讶不已,超乎人类心智解释范畴的异象、异梦与灵性经验。有一个异象与异梦促使他在很年幼时就悔改受浸,从那以后,就决定要遁世隐居,与巴西尔和马克立娜一同过禁欲苦行和修道的生活。格列高利花许多时间阅读圣经,以及柏拉图和新柏拉图主义者的著作。许多第 4 与第 5 世纪的教父认为,这些神秘主义异教哲学家的观念与基督教教义如同鱼水一样和谐。格列高利大肆吸收这些哲学家与绝对合一、灵性、神性之超越等相关信息;并且想要把这些著作的精华与他自己对于三位一体的教义以及神属性之思考结合起来。

在公元 372 年,巴西尔说服他的弟弟担任卡帕多西亚地区一个问题丛生之教区尼撒的主教。这就是他在教会历史博得"尼撒的格列高利"这个称号的由来。他的主教生涯过得很凄惨,不断有争议与冲突缠身,并且因为他坚定不移地支持三位一体教义,遭受过一连串的迫害。当巴西尔在公元 379 年去世后,格列高利继承他的神学衣钵,成为对抗当时阿里乌主义的领袖,并且得到皇帝狄奥多西的青睐,因为皇帝对于他的神秘主义倾向与神学头脑都推崇备至。他出席君士坦丁堡大会,在开幕典礼中发表演说,并且帮助这个大会达致最终的结论,把尼西亚的三位一体教义奉为正统。当这位皇帝的皇后柏拉希妲去世时,格列高利应邀在她的葬礼中演讲。然后,他的余生就默默无闻了。

尼撒的格列高利之著作,与另二位卡帕多西亚教父相比,他应用的希腊哲学比较多并且比较高明。这些著作都富有奥利金著作的思辩气息,但是他不像奥利金会突发奇想,涉及很另类的主题,如灵魂的先存以及万物复原等假说(也就是普世都与神复和的学说)。格列高利与奥利金一样认为,神是绝对无法认知与不可言状的,除了在神

秘的经验中,神完全超乎人类的认知范畴。然而,与此同时,格列高利也像奥利金,为了证明神存有的一,与他具有三个位格完全和谐,对于借用希腊形上学(即所谓的"掠夺埃及人"一事),完全没有禁忌。他认为,一"质"(*ousia*)就像柏拉图的一个"形式",亦即把许多事物结合在一起的真实共相(universal)。那么,神的本性与本质就像人性的形式,而且人性的形式也与神的本质相像。就个体而言,许多人都具有很特别的特质,同时他们本身最重要的本质却是共有的,也就是具有共相的本性或本质。所以,父、子和圣灵共有一个本质 *ousia*,同时却保留各自独立但非分裂的位格。尼撒的格列高利这种驳斥异端的方式就是以柏拉图哲学为背景的。柏拉图哲学强调共相的实质。

尼撒的格列高利写过许多书籍与信件,并且发表过许多讲道与演讲,但是其中有三本是出类拔萃的,对于三位一体大争议最终结果的影响尤其重大。这三本著作是:《论三一神》(*On the Holy Trinity*)、《非三一神论》(*On Not Three God*)与《驳欧诺米》。他所有著作的关怀与巴西尔及纳西盎人的都相同:为三位一体教义提供扎实的基础与清晰的解释,以便全面粉碎敌人的反对阴谋,并且保留三位一体的核心奥秘。在这方面,无人能出其右。

巴西尔的神学

我们无论在哪一位卡帕多西亚教父的神学中,找到很出色的地方,在另二位的著作中可能也可以找到回响。所以,他们显然合作得密切无间,并且从相同的源头汲取灵感:圣经,以及柏拉图、奥利金和阿塔那修等人的著作。他们的整体动力和目标是一致的,也就是把三位一体的伟大奥秘,一劳永逸地确立为基督教正统教义。更明确地说,他们的共同任务与目标就是:摧毁阿里乌主义与撒伯里乌主义,并把关于神的下述观念确立为正统,亦即神性是无限与不可理解的一质(*ousia*),是独立但永不分裂的三个身份或者位格(*hypostases*),他们站在平等的地位上,共享这一质。在实现这个共同目标的过程中,卡帕多西亚教父各自有不同的强调,有时还是他们有自

己的偏重，似乎偏离了共同的目标，但结果却很重要。我们在这里的作法是，按照他们出场的顺序，轮流讨论每一位教父，描述他的主要神学观念，并随时提出他与另二位相同或歧异的地方。在结论的时候，我们会讨论他们的共同成就，以及使这些成就登峰造极的君士坦丁堡大会。

凯撒利亚的巴西尔的主要敌手是欧诺米主义与敌圣灵主义者，这两种异端都是激进的次位论者。欧诺米主义者认为，子次于父。他们雄辩滔滔地说，父的本质“不是受生的”，而因为子是受生的，所以不可能与父平等，也不可以被当作神。所以，欧诺米主义者就是激进的阿里乌主义者。敌圣灵主义者（又称马其顿主义者，Macedonians）认为，圣灵次于子与父。他们狡辩，圣灵是受造者，是父透过子耶稣基督所差遣出来的神的力量。巴西尔与这两种次位论正好相反，他想要根据圣经和理性证明，神可以并且是一位联合的存有，但他并不是三位神，而是在永恒里互有关系的三个独立位格。

欧诺米主义挑战三位一体主义者的主要论点是：神的本质为非受生的，因此子不可能与父本体同一，因为子是受生的。在《驳欧诺米》一书中，巴西尔使用四个主要的论证，来回应他们。首先，他嘲讽欧诺米自以为认识神的本质而作的宣告。巴西尔宣称：神的本质是不可能理解的，因为神是神圣的，并且他的道路非同我们的道路，而他的意念非同我们的意念。在这里，巴西尔的主张同时诉诸圣经与希腊哲学，因为后者强调，人类的智慧并没有能力认识他，可以像神认识他自己一样。巴西尔指控，欧诺米主义者（包括所有阿里乌主义者在内）高傲自大，也就是自以为聪明。巴西尔表示，人若宣称神的本质为非受生的，就是自我尊大的罪证。我们可以知道神所启示出来的存有与性质，但他无限与永恒的本质就超乎我们的理解力之外。神的本质乃是不可理解的，这个观念在两位格列高利的著作中也经常出现，并且成为东方基督教思想的主要神学公理。

巴西尔驳斥欧诺米的第二个论证是，巴西尔反对欧诺米把神圣的生（生产）与人类的诞生，拿来作为次位论的类比。也就是反对，只因为人类的出生永远都在时间里面，并且一直都具有受生者的存在次于生养者的存有（婴孩之于父母）之意味，认为没有充分的理由推

论说，神永恒生一子，就必然暗示，子次于生他的父神。

这个论点直接切入巴西尔的第三条论证路线。这个论证驳斥欧诺米所宣告的，认为"非受生"永远与"永恒"形影不离，所以"受生"就是"暂时"与"非永恒"的代名词。巴西尔使用阳光的类比——三位一体教父最爱的类比之一，滔滔不绝地证明"生(受生的过程)也可以是永恒"的逻辑。阳光与太阳本身同样古老，绝对不会有太阳存在，却没有阳光(辐射)的时候。然而，太阳产生(生)辐射。所以，父永恒生子，而子是永恒从父受生的。

巴西尔在写给弟弟的一封信中，清楚明确地使用太阳与光线的类比来解释父与子的区别中具有统一的地方：

> 因为正像光明是由火焰发出来的，而且光明并不是在火焰之后才发生，而是在火焰发生的同一刹那，光线就照耀出来。我们认为，使徒的意思也是这样，子是从父得以存在，然而空间的展延并不能把这个独生子与父的存有隔开；我们永远都要把这个领域的因与果视为一个。[10]

最后，巴西尔郑重地表示：如果神的儿子只是个受造者，如同欧诺米所宣告的，那么人类仍然尚未得到神性的真正启示。至于神这种有位格的存有，只有这位有位格的存有本身，才能启示他自己。如果耶稣基督不是神，那么神还没有自我启示出来。如果耶稣基督只是一位受造者，无论他多么崇高，人类就仍然没法得到神面对面的启示。然而，欧诺米与所有次位论者都宣称，耶稣基督是世界的救主，而且也是神的真正启示。所以，巴西尔证明，这个宣告实在是个谬论。如果他不过是个伟大的受造者，像天使长一样，那么耶稣基督就更像先知，而不是神对于我们的自我启示。

巴西尔针对敌圣灵主义者或马其顿主义者否认圣灵的神性与位格而写的主要著作是《论圣灵》。巴西尔指出他们的谬论："他们斩钉截铁地说，万万不可把圣灵与父、子列为平等，因为圣灵的本质与尊荣，都与父、子的不同而且次一等。"[11]为了反驳这个言论，巴西尔诉诸圣经，特别是耶稣在马太福音结尾时对于受浸所下达的命令，巴西

尔说:“如果……圣灵在那里可与父、子相提并论,没有人胆敢厚颜无耻地说什么,那就不能怪我们遵行圣经的话。”[12]他也根据使徒行传的例证说,惟有圣灵才能知道神的事(徒 5:9)。他指出,甚至连敌圣灵主义者在其敬拜父和子的神圣仪式中,也一起敬拜圣灵,如果圣灵不是神,这就是一种亵渎神的行为。

最后,巴西尔转而诉诸基督徒得救的经历来反驳圣灵的次位论:因为圣灵使我们的救恩成就,所以他不可能是神之外的任何存在。只有神才能拯救人:

> 我们透过圣灵,可以回到乐园中、飞升到天上的国度、回复作为神后裔的身份、拥有称神为父的特权、成为神恩典的分享者、称为光明之子,可以分享永恒的荣耀。一言以蔽之,我们在圣灵的引领之下,进入今世与来世“丰满祝福”之境界中。[13]

那么,既有这些事,圣灵就不可能与父、子有别。圣灵既把神的救恩施行在我们的身上,我们怎能把他当作受造者,而不是神本身呢?当然,巴西尔绝对愿意容忍圣灵对于父神而言的某种次位论,因为父神是神性的永恒源头,子从他受生,圣灵则从他出来。这个类比就是太阳及其光辉与温暖。后者自前者出来,但并不次于或在前者“之后”。所以,神的儿子与圣灵乃是神的永恒伴侣,分享神独特的存有与荣耀,是在地位上次于神,但不是在存有上次于神。

巴西尔把敌圣灵主义者视为背道者,因为他们否认圣灵的神性;正如他也认为,欧诺米主义者与其他阿里乌主义者都是背道者,因为他们否认神儿子的神性。在《论圣灵》一书中,巴西尔向否认圣灵任一方面的人宣战说:“但我们对真理的辩护绝对不会迟疑。我们不会畏首畏尾,放弃这个主张。主已经交托我们,一个必要并且具有拯救大能的教义,就是圣灵可与父神平起平坐。”[14]圣灵的神性对于巴西尔为什么如此重要呢?许多现代基督徒都无法相信,圣灵是一个独立的位格,而且可与父、子平等。对于他们,正如对于古代的敌人,巴西尔会声嘶力竭地大叫道:人若否认圣灵的神性,等于就是质疑父与

子的神性。在圣经、敬拜与个人的经历上,圣灵总是与父和子形影不离,具有同等的荣耀与尊严,而同等的荣耀与尊严暗示,他们具有同等的本性。没有哪一位可以在本体上次于另二位而不伤害到神性所有位格的尊严与荣耀。

有一个敌人指控,巴西尔的三位一体论必定隐含三神论,也就是相信三位神的信念。次位论者与撒伯里乌主义者表示,三个平等位格(*hypostases*)的整个观念,必然会暗示三个不同的本性,或三个不同的质(*ousia*)。巴西尔驳斥他们所有人说:“针对那些称我们为三神论者的人,让我们回答说:我们承认一神。但这个告白并不是在数目上,而是在本质上。”[15]

巴西尔的这个解释,在二位格列高利的著作中也有回响。而且没有人能肯定地说,哪一位卡帕多西亚教父对于其他二位具有最大的影响力。有些学者宣称,巴西尔在写给他弟弟尼撒的格列高利之信件中率先提出 *ousia*(质)与 *hypostasis*(位格)有所不同这个重要的观念。有些学者辩称,这封信实际上是尼撒的格列高利所写的,不知是何原因,竟然被当作是巴西尔所写的。事实似乎是,大约在公元375年的时候,巴西尔与格列高利同时研究出这个区别,以便矫正尼西亚的正统信仰所予人暗示三位神的印象。

无论如何,巴西尔驳斥指控者说,名词具有两种冠词:一般冠词与限定冠词。一般冠词意指一个以上的东西所“共有的本性”。从后来的神学与哲学的角度来看,巴西尔的理智中,具有如同“人性”、“圆”、“红”与“良善”等共相观念。限定冠词则代表某些特定东西的特性,例如,“高的”、“长方形的”、“黑的”、“两害中比较小的”等。

巴西尔发挥一般与限定名词的区别,藉以驳斥三位一体教义暗含三神论的指控。他使用众人通常当作同义词,但是又有区别的两个希腊字:*ousia* 与 *hypostasis*。

> 那么,我的声明就是这样。我们谈论特殊与特定对象的方式,就用 *hypostasis* 之名来指示……那么,这就是 *hypostasis* 或“具有身份”(under-standing),而非没有限定的观念或质“*ousia*”。*Ousia* 意指一般事物,并没有“身份”可言。但

> 是，“身份”这个观念，借着表现出来的特性，把“身份”或者“限定”赋予一般以及没有身份的事物。[16]

这当然是个高度浓缩的陈述。巴西尔使用两个类比来阐释这个陈述的意义。首先，他借着在假设上很常用到的三个个人：彼得、雅各与约翰，来说明 *ousia* 与 *hypostasis*，也就是质与存在之间的区别。这三个人都是人，而且都具有同等的、人类共相的普遍本性，或者“质”(*ousia*)。同时，这三个人都各有他们自己的特性，例如，彼得比雅各和约翰高。这个事实与他们在人性上的基本平等并没有关系。父、子与圣灵的 *hypostasis* 也是属于这种情形：父不是受生的，子是受生的，而圣灵则是从父而出的。巴西尔郑重地说：这种身份上的区别绝对不会妨碍他们在神性本质上的平等。

另一个类比是巴西尔向他弟弟(也包括读这封信的人)提出的彩虹类比：“(三位一体)位格的特质好像在彩虹里的色彩，我们相信存在于神圣三位一体中的每一位，都各自辉映着特殊的色彩。但我们不能认为，他们在本性上具有任何差异。所以，我们就看见特殊的光芒伴随着共有本性相映成趣的现象。”[17]换句话说，只有呆子才会说，彩虹是好几种不同的东西或本质，也只有呆子才会表示，在彩虹中并没有色彩的差异。色彩甚至不是可以独立出来而彩虹仍保持完整的部分。相同的，神是一个神圣的本质或存有，由三个独立但无法分割的存在所组成。其他的卡帕多西亚教父也提出过他们自己的类比，但是目的都在解释同一个基本观念。

关于巴西尔应用到三位一体教义上的 *ousia* 与 *hypostasis* 之间的差别，还有两点必须说明。首先，甚至巴西尔与其他卡帕多西亚教父也知道，这个区别本身就有些内在的问题。其中一个问题就是，这两个名词可以当作同义词使用。在希腊文化中，*hypostasis* 有时候可当作“质”来取代 *ousia*。这就是巴西尔与两位格列高利不辞劳苦详细解说他们所谓的 *hypostasis* 代表什么意义的原因。另一个问题是，这个区别若要把他们所要表达的意义解释清楚，惟有每个人都跟他们同样从柏拉图主义的角度来思考。对他们而言，质就是一种柏拉图所谓的形式，而柏拉图形式具有“超越”个体之真实共相的意义。

举例来说，他们认为，“红”这个柏拉图形式或共相是真实的，并且在某些意义上，高过或大于个体的红色对象。巴西尔与两位格列高利都是从这个角度来思考 *ousia* 或质。人性是真实的东西，是每个个体所具有的真实共相，是使人之所以成为人的质素。我们惟有认为，神性比个别位格更真实、更重要，父、子与圣灵才不至于变成三位神(三神论)。但是，并非所有人都赞同柏拉图的形式理论。然而，在卡帕多西亚教父自己的时代，他们可以假定，这个解释对于大多数人都说得过去。

第二点必须说明的是，现代人应该了解，巴西尔与两位格列高利都没有考虑到，后来会出现个人主义的观念。这点十分重要。现代西方人的思想观念认为，为人就是要作个体的自我，也就是打压别人来实现自我；如果现代读者用这种观念来认识三位一体的区别，那么三神论就是自然而然的结果。虽然，在这个文脉中，我们通常用 person 这个英文字(本书译作“位格”)来翻译 *hypostasis*。但是，person 实在不是十全十美的译文，因为这个英文字带有文化色彩。对于古代人，甚至许多非西方文化的现代人，person 并不是指“个人自由意志与意识活动自我实现的中心”。Person 在某些意义上确实是个人，但也总是在团体里面。当巴西尔提到父、子与圣灵为“三个位格”时，他的意思是指，他们是一个神性里的三个关系，神性是无限、超越与绝对单纯(统一)的存有。他认为，在某种意义上，神性团体比他们的存有更真实。现代西方人往往把个人高抬到团体之上，因此对于这种思考方式，好像看到外星人一样，完全陌生。

所以，巴西尔认为，父、子与圣灵并不是三位神，因为他们具有同等的神圣实质，而这个本质比他们个体更真实，又绝对不会破坏他们的独立性。对于巴西尔(对于两位格列高利亦同)，*hypostases* 或者神的三个位格，乃是浑然天成，完全无法分割的；然而，这三个位格并非在每个方面都完全相同，主要的差异在于位格的来源。父神没有来源；子和圣灵都是出自父神，但其存有方式并不相同。

二位格列高利的神学

纳西盎的格列高利与尼撒的格列高利继承了巴西尔的伟大工作，但他们都添加了自己的色彩。[18]纳西盎的格列高利对于三位一体的诠释，与巴西尔所走的路线非常吻合。纳西盎人像巴西尔一样，强烈地反对任何否认或扭曲父、子与圣灵在本质上为一，但有三个位格之异端，包括：次位论（阿里乌主义、半阿里乌主义、欧诺米主义与敌圣灵主义）、三神论与撒伯里乌主义。他郑重地说，救恩本身就要依靠神有一个神圣的本质或实体（*ousia*），以及这个本质有三个独立但分量同等的分享者（*hypostasis*），才能成立。他比巴西尔更热心，把下面这点说明得清清楚楚：一个存有若不是神，就是受造者，这是永远颠扑不破的公理。如果神从无中创造万物，宇宙万物之受造就不可能有中间阶段。如果一位存有是永恒的，他就应该是神圣的（也就是神）。在时间上有起点的任何存有，都是受造者，与其他的受造者只有程度之别而已。因此，如果子或圣灵在时间中才开始存在，他就是受造的，与人类也就同属一个"等级"（即使他们比人类先存在），因此也就无法拯救人，因为"如果他与我属于同一个等级，"格列高利问道："他怎能使我成为神，或者使我与神性结合呢？"[19]

纳西盎的格列高利与巴西尔同样使用 *ousia*（质）与 *hypostasis*（存有或位格）的观念来解释神三而一的观念。虽然三个位格在本体上都相同（*homoousios*），但他们并非完全一模一样。格列高利使用一个社会类比来解释这点：正如亚当、夏娃与塞特（人类最初的三个人）是一家人，具有完全相同的本性，但是却有三个独立的身份；因此，父、子与圣灵是一个神圣家庭，同有相同的荣耀与本质，但却是三个独立的位格。格列高利用下面这句话，作为这篇讲道的结论："好了！那么，这是个公认的事实，不同的位格可以具有相同的本质。"[20]巴西尔与尼撒的格列高利，也曾按照他们自己的方式，使用过这个类比，当然也都受到异端与正统神学家连袂围攻、猛烈批评。尤其是西方教会（罗马天主教与新教）的神学家，往往一见这个类比就会皱眉头。可想而知，卡帕多西亚教父会回应说，这毕竟只是一个比方而

已，并指出，这个观念的可行性要看我们对于"人性"与"神性"等实质共相，是否具有柏拉图式的认知而定。

但是，纳西盎的格列高利对于三位一体思想的真正贡献，并不在于他提到的社会类比，或者使用 *ousia* 与 *hypostasis*，而是把 *hypostasis*(person)解释为一种关系。格列高利表示，在三位一体里面并没有"三个存有"，而是有"三个关系"；并且关系既非实质(存有)，也不是只是行为(活动的模式)而已。

欧诺米主义者与其他的异端，曾经提出一个令三位一体论者左右为难的问题：一个实有(reality)，若非实质(存有)，就是行为(事件或活动的模式)。因此，在神性里面的三个位格若是实质，那么三位一体论就是三神论；但是，这三位若是行为而已，那么三位一体论就是撒伯里乌主义。卡帕多西亚教父都异口同声地驳斥这个命题。纳西盎的格列高利更提出一个解决之道，他解释说，*hypostasis*(存有，位格)并没有必要不是实质就是行为。在神性里面，*hypostasis* 代表关系。因此，格列高利使关系具有本体的身份。在一神的存有里面，父神的独特身份在于，他与子和圣灵的相对关系分别作为他们的生出者与由出(procession)之源头。子的独特身份在于他永恒从父神受生，成为父神的公开形象与代表。圣灵的独特身份则在于，他永恒自父神由出，成为父神的智慧与能力。

格列高利的敌手认为，这些关系并不是完全可以理解的。对此他忿忿地说："那么，何为圣灵的'由出'呢？如果你可以告诉我，什么是父神的'非受生'，那么我就会告诉你，神儿子之生与圣灵之由出的生理机能。然后，我们双方都会因为深入碰触神的奥秘，变得疯疯癫癫！"[21]换言之，格列高利的意思是说："傻瓜，这是一个奥秘！"而且他也暗示，即使异端也无法解释神所有的一切奥秘。因此，异端不可责怪他(格列高利)，或者其他的三位一体论者，无法把神的三个关系是什么，解释得清清楚楚。

格列高利把 *hypostasis* 视为关系的观念，变成东正教神学三位一体教义的共有资产，偶尔也会出现在西方的拉丁教会中。尽管我们无法完全想像如何把关系视为与存有(实质)，甚至行为(事件)同一层次的实有；但格列高利的伟大贡献在于，他把关系是本体的实有

这一观念，引入基督教的思想潮流中。那么，神的三个位格，不可以视为个别的自我，或独立意识与意志的中心（这样就与“委员会的类比”并无不同），而应被看做在一个存有与实质团体里面互相依存的真实关系。因此，格列高利认为：“神性的特征为父神是非受生的……子是受生的……而圣灵是由出的……格列高利的这些术语，赋予卡帕多西亚教父一质与三位格的信条的意义。”[22]

纳西盎的格列高利对于神学的其他杰出贡献，主要在于他反对另一位三位一体论的神学家。此人名为阿波利拿里，他提出了关于耶稣基督的新教导。阿波利拿里是老底嘉的主教，深受阿塔那修的影响，并且与阿塔那修一样，不遗余力地驳斥各种五花八门的次位论，尤其是与子有关的方面。他往往把所有的阿里乌主义，都归到安提阿学派之嗣子论的异端身上；他与这种异端大异其趣，非常强调耶稣基督的真正神性，并在他里面道成肉身之神的儿子。在君士坦丁堡大会开幕前不久，阿波利拿里开始向他的当代人解释，耶稣基督如何同时是真人与真神，也就是，耶稣同时与真神和真人都同质（*homoousios*）。他的解释使人联想到阿塔那修，因为他非常依赖阿塔那修的著作《论道成肉身》。阿波利拿里的对手，例如纳西盎的格列高利，对于这个关联性似乎视而不见。

阿波利拿里关于神儿子在耶稣基督里道成肉身的观点，被称为阿波利拿里主义（Apollinarianism）。其实，这也可以称为阿塔那修主义，而且它真正的源头可能是奥利金的基督论。阿波利拿里主义的基本观念是，人类是由三个独立甚至分散的元素体、魂与理性魂（或者灵）所构成。即使新约确实提过这三个元素，但这种人性构造三元论，借用柏拉图哲学的成分多于圣经。

阿波利拿里的人论具有柏拉图主义性质的地方，在于他认为，身体或躯体的本质乃是低等的人性，而理性魂或灵则是高等的人性。魂是使生命具有生机的力量，在非人类的受造者和人类里面都有，也是属于低等人性的一部分。根据阿波利拿里的说法，耶稣基督是神圣的，因为永恒的逻各斯，也就是神的儿子，取代了他的理性魂。所以耶稣基督的身体以及赋予人生机的魂（生命的力量）是人类的，但他的灵（心智、意识）则不属于人类，而是神圣的。当然，这种基督论

给人的印象是“神是个怪人”，就是一位无所不知的存有，住在受造的身体里面，把身体当作工具使用，并没有真的道成肉身为人，并经历人类的限制与苦难。当然，这就是阿波利拿里的目的之一，因为他想证明，耶稣基督怎能同时是神(是不变、没有欲念、全知的)与人(是受限、有限、受苦、必死的)。然而，阿波利拿里并不认为，他是在发明新观念。他的想法是：他只是把奥利金与阿塔那修的神学，用比较好的方式包装起来。就这个说法而言，他可能是对的。

无论如何，阿波利拿里的基督论，在三位一体论与各种异端的阵营里，都迅速地流行起来。因为，无论何人认为，住在耶稣基督里面的神儿子是神或半神半人，阿波利拿里的观念都可以讲得通。因此，纳西盎的格列高利展开一个写信与讲道运动，驳斥阿波利拿里及其教导。他决定在君士坦丁堡大会中，把阿波利拿里定为异端分子，后来果然如愿以偿。他之所以这样大肆挞伐的原因，在于他认为，这种观念会从根本上把救恩破坏得面目全非。格列高利常把 *theosis*(圣化或神性化)这个字，当作救恩的过程；并且和阿塔那修一样，他也认为，救恩乃是透过道成肉身的“奇妙交换”，以更新人性，使人具有部分神性的过程。换言之，格列高利认为，神儿子的来临“使我可以被塑造成为神到一个地步，正如他被塑造成为人一样。”[23]

当然，正如前面说过的，把救恩视为神性化或者圣化的观念，在东方的基督教思想中，绝对不表示人类真的可以跨越神圣与受造之间的鸿沟。即使格列高利本人也不认为，人类真的可以“变成神”，与逻各斯(神的儿子)之为神的方式完全一样。然而，他似乎真的认为，救恩的最终目的与道成肉身的理由，就是要使人类与耶稣基督之人性具有相同的形象。正如在格列高利之前很久，爱任纽就写过，他的人性与亚当的完全是同一个，具有神的形象，命定以受造的身位分享神的荣耀。基督使这个失落的潜力恢复过来，这就是圣经所谓，他“在许多弟兄中作长子”，以及保罗在哥林多前书十五章所说的，在复活的时候，我们会像他的意义。

所以，格列高利认为，如果耶稣基督的人性并非完全的人性，那么，我们的人性就不能透过他而完全得救。格列高利用下面的信条来表达这个观点：“基督所没有承担到的人性部分，就是人性没有得

到医治的地方。”[24]换言之，如果耶稣基督的人性，并非整全的人性，包括体、魂、灵在内，那么“奇妙的交换”就行不通。神圣的神儿子，为要医治与恢复人性，必须使他的神性与整全的人性，也就是对于人类很重要的部分结合起来。在他里面不属于人性的部分，在我们里面对应的地方就没有得到医治。难怪格列高利认为，阿波利拿里主义彻底破坏了救恩，应该加以拒绝。但他似乎并没有察觉，拒绝阿波利拿里主义，就等于暗示：他也否认阿塔那修的基督论。

格列高利的基督论在君士坦丁堡大会中胜过阿波利拿里的观点。纳西盎人在所著《神学第四讲》(*Fourth Theological Oration*)一书中，把这个正统观念解释得一清二楚：

> 因此，我们之所以称他(耶稣基督)为人，不仅是因为他具有身体，使具有身体的受造者可以理解他，因为他的本性是无法理解的，他若没有身体，受造者就不可能领悟他。而且，他借着自己，可以使人性成圣，正如面团的酵母使全团发起来；在咒诅之下的人类，经由与他本人联合，可以从所有咒诅里得到释放；因此，除了罪之外，他变成我们所是的一切，包括身体、灵魂、理智以及死亡所能达到的一切；人是这一切的组合。[25]

那么，为了拯救人类，耶稣基督应该是真人，拥有人类的所有主要部分，包括心智与灵魂在内；而且他也应该是真神，具有与父神之存有相同的神性。即使不接受救恩为圣化，或者道成肉身为“奇妙的交换”的基督徒(包括大多数新教)，也都赞同格列高利这个耶稣的完全人性与真正神性的重要主张。否则，他怎能为我们的罪作挽回祭，并且同时在与我们的认同中成为我们的典范呢？

尼撒的格列高利之神学彻头彻尾笼罩着神秘主义的色彩。在他看来，神是绝对无法理解的。格列高利远比另二位卡帕多西亚教父更沉迷于神性本质的尊荣与他异性(otherness)。有些学者根据这种倾向，发现他是受到新柏拉图主义的影响。新柏拉图主义在亚历山大崭露头角，乃是非常抽象的流行哲学，强调宇宙万物所出自的神圣

源头，是绝对的一，且是无限超越的。

格列高利的好几个特别教导，都有新柏拉图主义的痕迹。例如，格列高利声称，神的本性如此超越与不可理解，以致人只有用否定法才可以来描述它。宣告什么不是神的本性或本质，实在令人觉得高深莫测，但我们至少可以借着除去那些不当的受造特征，来描述神性。神的本质是无限的（不受限制）、无欲念的（不会受苦）与不可知的（不能定义）。

这在神学史上称为"否定神学"（negative theology）。它对于后来东方与西方教会的神学家，都具有很大的影响力。神秘派对于这个观念更是珍爱无比。其他基督徒则往往对这种神学表示不满，因为它似乎暗示，神拒人于千里之外，根本无法接近；只有完全消融于神秘经验中，才能真的认识这种神。然而，格列高利并没有拒绝根据启示去对神作合理的讨论，只要讨论的时候不破坏神的奥秘就可以。

格列高利的神学受新柏拉图主义影响的另一个显而易见的地方就是，他把恶诠释为良善的缺乏。根据格列高利与新柏拉图哲学的说法，世上所有邪恶的源头并不是神（或新柏拉图哲学中的 the One，"太一"），而是人类误用自由意志，离开灵界、倾向物质的结果。但邪恶并不是一个实质，甚至也不是物质。邪恶是没有良善，或缺乏良善，乃是存有本身的一种状况。神是存有的丰满，因此是绝对的良善。神是绝对的良善，因此是绝对的丰满。存有与良善绝对是形影不离。对于格列高利，邪恶其实就是"虚无"，缺乏原来应该有的存有与良善。邪恶之于良善，正如黑暗之于光明。当格列高利进一步把缺乏良善视为人受到物质引诱而离开灵界，以及在上升到神的时候，受到对抗神的物质、繁衍、改变与时间之拖累时，新柏拉图哲学对于这种邪恶观的影响更是清楚可见。

然而，格列高利毕竟还有点保留，并没有完全尾随新柏拉图哲学到底。异教的新柏拉图哲学家，例如普罗提诺（Plotinus）以及他的徒众认为，整个物质世界，包括身体在内，都是"太一"（他们的神观）的无意识流出物，但是物质离开源头如此远，以至于变成灵的监牢。格列高利对于物质界与人类的身体，并没有这么负面的看法。

格列高利对于三位一体论的贡献在于，他克服阿里乌主义者（例

如欧诺米)与撒伯里乌主义者等敌手所提出的三神论指控。如同巴西尔与纳西盎的格列高利一样,尼撒的格列高利使用具有共同本质的实物意象来说明三位一体的奥秘。有一个类比对于他的主张似乎并没有太大的帮助,就是著名的(或恶名昭彰的)金币比喻。

在他所著的《论"不是三位神"》(*On "Not Three Gods": To Ablabius*)一书中,格列高利请他的读者想像一堆金币。这些金币都有相同的实质,区别只有一个:它们是这个实质的不同样本(存在物):"那么,正如金币的个数、币值很多,但金子仍是一种;所以我们看到的人,例如,彼得、雅各与约翰,虽有很多人,然而在他们里面的人(人性)仍是一个。"[26]然后,格列高利就根据这些金币的例证,来发表与神有关的真理:"父是神,子是神,根据这个宣告,神是一,因为我们无法看出,无论是本性或者作为,他们的神性具有任何差异。"[27]

但是,格列高利很敏锐;他知道,名为亚拉皮氏(Ablabius)的质问者(他怀疑三位一体教义具有三神论的色彩),会驳斥这个说明的例证与诠释。所以,格列高利把这种反对思想描述得很清楚。这里值得我们直接引用一小段,使读者可以确实知道,格列高利的金币类比想要回答的问题是什么:

> 你(亚拉皮氏)所提出的论证好像是这样:彼得、雅各与约翰,因为同有一个人性,所以叫做三个人。因此,如果数目超过一个以上,根据他们本性得到的复数名称,来描述在本质上为一的多数人,并没有荒谬不对的地方。那么,在上面的情况下,如果习俗承认这个……这在我们信仰奥秘的陈述中,怎么样呢?虽然我们承认神有三个位格,并且承认他们的神性并没有差异;在某些意义上,我们与自己的告白矛盾,因为我们说,父、子与圣灵为一,并且禁止别人说:"是否有三位神?"如同我说过的,这个问题很棘手。[28]

格列高利的回答至少也相当依赖新柏拉图哲学之存有本性为一的观念。不仅存有是良善,良善是存有,而且存有在运作与活动上是统一的。如果神是一个存有,也就是一质,并不是三位神,那么这三

个位格(*hypostases*)在所有的事上,都必须采取一致行动。这就是了解格列高利三位一体教义的关键观念。

根据格列高利的说法,三个人都具有相同的本性,或本质;然而,我们通常都认为,他们是三个存有,因为他们分别从事不同的活动。彼得、雅各与约翰是三个不同的人,其中并无哪一位比另二位更有人性(在他们里面的人性,与柏拉图的形式相同),而是因为他们独立地采取个别行动。然而,在神的方面,所有的行动都是一致的。所以,格列高利制定了一个三位一体正统神学必须遵循的原则或者格言,以免变成三神论:在所有的作为上,神性的三个位格都是共同参与的。

> 至于神的本性,我们同样并未看过父神自己作了何事,而子却不跟他同工,或子在圣灵之外有任何工作。但是,只要我们的认知能力所能说出来的事,神行在受造身上的一切作为,都是源自父神、通过子,而由圣灵完成。[29]

因此,因为神的每个行动或作为,都是三个位格同工,我们不能把这“神圣与监督的大能”,称为三位神。

古代与中世纪的神学家都采用格列高利的原则,并且将之译成拉丁文 *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*(三位一体的神,行在他本身之外的所有作为,都是不分彼此的)。格列高利认为,作为的确实模式可以有变化。因此,只有神的儿子,即三位一体的第二个位格,真正地取了一个人类的身体与本性。但是,在这个作为里,他绝对不是背着父神与圣灵独自作的。这三个位格总是一同行动,绝对不会当独行侠。这就是,他们虽有三个不同的位格,却不是三位神的原因。

像纳西盎的格列高利,尼撒的格列高利强调,在我们所尊崇敬拜的存有团体中,位格就是关系。这是他们的区别(并非歧异或隔离)发挥作用的地方。虽然,他们并不是三位神,但他们互相之间有三个很明显的关系。父神乃是子与圣灵永恒的缘由、基础与源头。子永恒从父受生,而圣灵则永恒从父由出。

卡帕多西亚教父的神学遗产

虽然卡帕多西亚教父的基本观念对于克服反三位一体的各种异端有所帮助，大多数教会至少把它当作半官方的正统教义接纳，并且这些观念在公元381年举办的君士坦丁堡大会中锋芒毕露，具有很大的影响力；但是，他们也制造了许多问题，甚至在接受正统教义的信徒之间也引起一些争端。例如，说拉丁话的西方教会并不承认，在*ousia*与*hypostasis*之间具有明显的区别。这两字在拉丁文中都翻译作“实质”。那么，当卡帕多西亚教父郑重其事地说，神有一质与三位格之时，许多西方基督徒会认为，东方的神学家与主教非常喜欢自我矛盾的事物。在罗马帝国说拉丁文的地区可以接受卡帕多西亚教父的贡献之前，事先需要有良好的沟通、名词的解释与灵活的转述。举例来说，一旦罗马与迦太基的主教与神学家知道，东方基督徒的言论与德尔图良在很久以前说过的话大致相同，他们会比较心甘情愿地接受。

卡帕多西亚教父的神学中还有一个比上述更为普遍的问题。在整个神学史上，许多批评者认为，若没有进一步的澄清，这个教义就太模糊不清，使人无法接受。我们若仔细查看就会发现，卡帕多西亚教父若非主张神为一质，否认他们具有三个位格，否则就是主张神有三个位格，而否认他们真的同有一质。他们提出来的类比往往强调三个位格。因此，有人认为，卡帕多西亚教父是现代三位一体教义之“社会类比”(social analogy)的来源，这种类比很接近三神论的边缘。但是卡帕多西亚教父的抽象诠释往往强调一质。这在尼撒的格列高利所提出的神圣作为中三个位格不分彼此的原则，尤其是如此。如果他的作为与活动无法区分，那么父、子与圣灵，怎能真的是不同位格呢？后来采取卡帕多西亚教父思想路线的神学家，介绍过“属性”的观念，想要稍微厘清这个问题，使我们可以把某些作为，归给其中一位的分量超过另二位。然而，这似乎也于事无补。

对卡帕多西亚教父的主要批评(尤其是现代的基督教神学家)，在于他们太喜欢思辩三位一体的内在(三位一体的永恒内在关系)，

但新约只谈三位一体的功能(三位一体在救恩历史上的活动)。这个指控有点道理,但是千篇一律谈三位一体的功能,也会造成问题。因为这会使三个位格的背景,也就是他们在永恒里的救赎行动,虚悬在没有解答的迷雾中。所以在三位一体教义从功能跨越到内在这个步骤上,作点有限度的思辩是合情入理的,只要我们把这两者合在一起讨论,并且在最后回到神在时间与历史上的三重活动,成为对于神与对于人的意义。

三位一体教义的这一切争执代表什么?这个似乎很深奥、重思辩的三位一体教义,能否按照它在整个4世纪所发展出来的,以及君士坦丁堡大会所宣告的原样陈述出来,让非学者的一般人也能了解呢?可以。基本作法是,把"什么"与"是谁",也就是把实质与位格分清楚,同时避免普通常识与文化加诸这些字汇上的曲解。梅里迪斯(Anthony Meredith)在他对卡帕多西亚教父的研究中这样说:"这个优雅的表达(卡帕多西亚教父的三位一体教义),可以这样直说:'在基督里,有两个"什么"与一个"谁";在神里面,有三个"谁"与一个"什么"。'"[30]换言之,解开(但不会破坏)三位一体与耶稣基督位格等奥秘的关键,乃是"什么"与"是谁"的区别。三个"谁"可以是一个"什么",只要他们不分裂,并且一同发挥功用。两个"什么"可以存在于一个"谁"(耶稣基督)里,只要他们在耶稣基督里结合得如胶似漆。但这是本书第四部分的主题。

君士坦丁堡公会议

君士坦丁堡公会议一劳永逸地使阿塔那修和卡帕多西亚教父的努力得到嘉奖,谴责各种次位论与撒伯里乌主义(形态论),并改写尼西亚信经,把关于圣灵与教会的第三条款包括在内。这个尼西亚—君士坦丁堡信经,通常简称为尼西亚信经的内容如下:

我们相信一神,
　全能的父,
一切有形与无形的

天地的创造主。
我们相信一主，耶稣基督，
　神的独生子，
　永恒从父受生，
　神从神，光从光，
　真神从真神，
　受生，不是受造，
　与父为一。
　万物透过他受造。
　为了我们人类与我们的救恩
　他从天降临；
　借着圣灵的大能，
　他从童贞女马利亚道成肉身，
成为一个人。
　为我们的缘故
被本丢彼拉多钉十字架，
受死并且被埋葬。
根据圣经的话
第三天复活；
升到天上，
　坐在父神的右边。
　他会在荣耀中再来
审判活人与死人，
　他的国度永远无穷，
我们相信圣灵，
　赐给生命的主，
　他来自父神(与子)。
　与父、子同受敬拜和荣耀。
　他透过先知说话。
我们相信一个圣洁、大公与使徒的教会，
　我们承认一个使罪得赦免的洗礼，

我们盼望死人复活，
以及来世的生命。阿们。[31]

（译者自译，参《历代基督教信条》）

尼西亚信经变成信仰基本的普世宣言。借着皇帝狄奥多西的谕旨，以及公元451年在卡尔西顿召开之第四次基督教全体大会的确认，这个信经对于所有基督教神职人员都具有约束力。后来正统、大公、威权式或主流新教所写的一切信经与告白，都被视为这个信经的省思与诠释。这是基督教世界一致认同的信经。

第四部分　插　曲

基督位格之争

君士坦丁堡大会在公元381年宣告,纯正的基督教教义必须包括耶稣基督过去以及永远都是真神与真人的信念,也就是他与父神和人类都是同质的。就所有实际的目的而言,三位一体教义的争论到此已经尘埃落定。从第二次基督教全体大会之后,所有基督徒都应该相信并承认,神是独一的神圣存有,在永恒里以三个不同的位格存在。虽然各种五花八门的阿里乌主义和撒伯里乌主义仍在基督教界的边缘徘徊很久,但是大公与正统的教会认为,这个问题已经落幕了。所以,任何人只要胆敢质疑这个"存有"里面的三个"位格"具有同等的神圣尊严与荣耀,他几乎就没有什么机会可以成为当时大公教会的领袖,甚至也别想跻身于神甫或执事的行列。有好几位阿里乌主义的宣教士旅行到中欧所谓的蛮族,去传扬阿里乌主义的基督教。当这些蛮族中的有些部落造成罗马帝国的倾覆之后,阿里乌主义就重现于权力舞台的中心,特别是罗马以及西方的其他地区。然而,这些得胜的蛮族最后都归信正统、大公的基督教之后,阿里乌主义就销声匿迹,直到近代。

然而,三位一体教义大争议的解决与三个位格平等的确立,并没有摆平所有教义的疑难杂症。我们在上一章看到,甚至在君士坦丁堡大会期间,就有一个新争议在东方主要的主教与神学家之间闹得沸沸扬扬。阿波利拿里显然相信三位一体的教义,但他关于道成肉身的教导却受到谴责。然而,许多受到亚历山大影响的基督徒认为,阿波利拿里所受的谴责是不公平的。这位老底嘉主教在亚历山大出生与成长,虽然他住在安提阿附近,并且在安提阿城里教授神学,但是他总是认为,他的根是在亚历山大。许多安提阿人对于阿波利拿里的道成肉身诠释,也就是耶稣基督如何同时是神与人的方式,大惊失色,所以开始调查研究其他的亚历山大神学家,看他们是否也相信并教导这种神学。接下来,亚历山大人也观察与聆听安提阿神学家的言行,看撒摩撒他的保罗在3世纪中期所教导的嗣子论老异端,是否又在他们那里死灰复燃了。

不久之后,亚历山大与安提阿的主教与神学家,以及他们在整个罗马帝国里的徒众,对另一个神学的议题——神人耶稣基督的本性——争论得如火如荼。所有的人都同意,耶稣基督是神道成肉身。

所以，信仰告白本身并不是问题的焦点。在君士坦丁堡大会之后，这个议题变成：基督徒要怎样诠释与表达耶稣基督的神性与人性？是否有些诠释的方式是异端，因为它会从根本上破坏真理？换言之，这个奥秘所牵涉的问题，相当像三位一体的教义；因为，举例来说，撒伯里乌主义者都爽快地宣告，他们相信三位一体教义，但是却用形态论的语言与意象来表达。因此教会决定，任何人只说他相信三位一体教义，还不够——如果他向会众或神学院学生解释的方式实际上否定了三位一体的教义。

我们可能期望，4 世纪晚期与 5 世纪早期的基督教领袖，能小心翼翼地避免触发全面的神学大战，允许别人使用不同的方式，解释耶稣之神性与人性的奥秘。但这个期望与批评本身就有问题，因为即使是主要的主教与宗主教，他们有些人解释神在基督里道成肉身的方式，等于是否认这个奥秘。和三位一体正统教义的辩护者与倡导者一样，参加基督论争议的主要正统主教与神学家所关心的是如何保护与保留耶稣基督位格的奥秘，以对抗把这奥秘过度合理化与解构的诠释方法。这个最后夺标的教义名为“本质合一”(hypostatic union)，在公元 451 年卡尔西顿大会中，变成基督位格的正统教义。认为这个教义的倡导者乃是奥秘的辩护者，而不是窥探奥秘的理性主义者，想要用理性去解释奥秘。这个看法是一幅流行的讽刺漫画，但是完全错了。

有时候这个有关基督位格的大争议的确变得太专门、太琐碎。由于这个问题本身的复杂性，这可能是无可避免的事。但是，我们如果记住，这问题所牵涉的一切都是为了救恩的缘故，或许可以帮助我们对这个争论使用的术语与观念有点耐心。与三位一体大争议的情形一样，这些神学家所看到的都是，人类的救恩会受到威胁。如果耶稣基督并非同时是真神(与父神平等)与真人(与我们同样)，那么他怎能拯救我们呢？在神之下，又不是人类的存在，怎能作为这两者之间的桥梁，使双方复和，完成救赎呢？这是所有卷入这场纷争之教父们共同关切的核心。有时候，他们的表达方式与争论的重点似乎很深奥难懂，极富思辩性，甚至争辩到语意的细节上，但他们的关切是值得鼓励，且是正确的。他们的目的在于尽可能地向人类解释，基督

徒所谓的承认耶稣这个人同时是神与人的意义是什么，以便保护救恩的福音。

这个重大冲突与争议令人愤慨的地方在于，有时候，互相刺探对方虚实的双方会无所不用其极，主教使用无耻的阴谋诡计、修士们互相威胁恫吓，而神职人员更干脆不客气地欺骗对方。神学史这段插曲所面临的真正麻烦，并不在于问题的高深微妙。我们可以忍受暧昧不明与抽象的语言，但比较难以接受，基督教主教与神学家利用神学来谋取权力和影响力，并且是用不道德的无耻手段。但是并非所有卷入基督论争辩的神学家都犯了这种罪行，但是参与争论的各方都有些这种情形，可能还是破天荒第一次。政治与神学纠缠得难解难分，这是前所未见，并且是始料未及的事情。然而，神的工作很奇妙，结果无论哪一方旗下的基督徒都相信，这个争议的最终成果乃是真理的胜利，即使最后真理仍旧保留着奥秘的本质。

和三位一体的争议一样，基督论的争议有两个盛大的基督教全体大会作为靠山。但是与三位一体的争议不同的地方在于，这次争议的中心点还有一个基督教全体大会。所以，在神学史的这一部分，有三个基督教全体大会成为过渡的舞台：公元 381 年的君士坦丁堡大会，这是本插曲开始上场演出的时候；公元 431 年的第三次基督教全体大会，以弗所大会，本插曲在这里有一个转折点；以及公元 451 年的卡尔西顿大会，是本插曲的完结篇。

基督教界公认，卡尔西顿大会是整个基督教的第四次全体大会。这个大会制定了一个教义的定义，有时候被当作另一个信经；这个定义宣告有关耶稣基督位格的官方信条，名为“本质合一”。本章叙述了教会如何打造与宣告这个信条，以及卡尔西顿定义如何表达这个对于所有基督徒都有约束力的信条。在这个段落的尾声，我们将会看见，尽管统一的大公教会认为，这个争议在公元 451 年的卡尔西顿大会中落幕了，但是仍有各种不同的团体拒绝接受它的权威，继续抗争与上诉。大公与正统教会对于这些声音的反应，迫使神学越来越深入思考基督的位格，而许多新教可以也确实追随这个思想直到卡尔西顿大会及其本质合一的教义，但他们停在这里，不承认在这大会之后所作的宣告具有约束力。这也就是说，甚至当保守的新教基督

徒回顾基督教最初数世纪定义真教义的过程时，他们大部分都不承认在卡尔西顿大会之后所谓的正统。我们在这个段落的尾声以及在下一个段落，将看到情形为什么会这样。

与所有的重大冲突与争议一样，要寻找4世纪晚期与5世纪初期基督论争议的确实根源与原因，简直难如登天一样。我们几乎可以不断回溯再回溯其原因和影响，永远都没完没了。我们为了解释这个争议，只能简单地从其中的一个主要因素，大胆地开始切入：这就是存在于两个东方的基督教大城，并且把它们视为智慧泉源的神学家之间年深日久并且根深蒂固的神学差异。这两个城市就是亚历山大与安提阿。基督教神学故事中的这段插曲，将会从这两个城市对抗的苗头开始，并阐明这个争端如何演变成为基督论争辩的战场。

第十三章　安提阿学派与亚历山大学派之争

安提阿与亚历山大两城，都是古代备受敬重的希腊罗马文化、基督教神学与教会生活的中心。亚历山大城以亚历山大大帝为名，在基督的时代非常繁荣兴盛，乃是教育、文化、贸易与商业的大都会。有时候，它还与罗马一较长短，争作罗马帝国的文化总部。它的黄金与谷类储备量超过罗马，而它的大图书馆与博物馆则可作为早期大学的中心，成为远从世界各地慕名而来之哲学家与宗教学者摩肩接踵、趋之若鹜之地。亚历山大是许多其他城市无比羡慕的中心，但它本身却对君士坦丁堡这个因君士坦丁及其后嗣之影响突然爆发起来的新首都垂涎三尺。它想要掌控君士坦丁堡，因为那里是皇帝与宫廷的所在地。由于与皇帝的宫廷近在咫尺，无论何人担任君士坦丁堡（有时候也以其古代名字拜占廷闻名）的主教，自然而然就对基督教国度的其他地区具有特殊的影响力。亚历山大的领袖知道，他们的敌手（另一个主要的东方城市安提阿）也同样想要驾驭君士坦丁堡的教会。远在这两个城市之基督教领袖因为基督论爆发争议之前，他们早就为了政治原因互相大眼瞪小眼了。

安提阿在这个宏图伟业中相形见绌，不如亚历山大这么壮大并有影响力。然而，它在文化与神学这两方面，也有源远流长与备受尊崇的传统。它是亚历山大大帝手下的一位将军安提阿古·伊比芬尼（Antiochus Epiphanes）创建的城市，在基督与使徒的时代，是一个很大的贸易与商业中心。安提阿的罗马总督治理整个叙利亚，也就是包括巴勒斯坦在内的罗马领土。门徒称为基督徒是从安提阿开始，并且保罗也从安提阿的早期基督教社团开始，并继续向外邦人宣教。对于 1 世纪的基督徒，安提阿的重要性远远超过亚历山大。但在第 2 与第 3 世纪的期间，神学才华与创造力的焦点转移到亚历山大去了。所以，安提阿也指望新的首都君士坦丁堡，或者新“罗马”，成为

它重获影响力与权力的台阶。君士坦丁堡并无伟大的历史传承，而且直到4世纪君士坦丁开始邀请基督教领袖去那里之前，它的基督教教会都很幼小和软弱。从某种意义上说，君士坦丁堡等于是其他教会的"宣教工场"，但是这个工场的需要，主要并不是在福音传扬的方面，而是在于它权力的真空有待填补。

这样说听起来很刺耳，但是我们无法回避安提阿与亚历山大都对君士坦丁堡如饥似渴的不争事实，它们都想使其"宝贝儿子"高升到牧师、长老、执事甚至是主教，也就是亚历山大宗主教的崇高地位，以便提高它们本城的名气与影响力，并发扬它们本身特有的神学特色。它们的特有神学差异很大。

字面解经与寓意解经之争

在亚历山大与安提阿的神学之间，有一个重要差异是围绕释经学（圣经的阐释）的。亚历山大的释经模式建立在基督时代犹太教的神学家和圣经学者菲洛身上，他认为圣经的字面与历史意义根本就不足挂齿。他总是想办法寻找与解释圣经叙事的寓意或属灵意义。换句话说，根据菲洛的说法，许多希伯来圣经经文在表面上似乎谈一回事，实际上却是指另一件事情。身为一位想要整合希伯来宗教与希腊（特别是柏拉图）哲学的学者，菲洛无法按照字面接受他在先知书上所看到的内容。他认为，透过寓意解释，可以证明，希腊的伦理和哲学思维与希伯来宗教，在基本上是和谐一致的。许多早期基督教思想家都借用菲洛的释经学策略，其中又以住亚历山大城者借用最多。克莱门特与奥利金两人都想要深入挖掘许多层次的圣经意义，以便在粗糙的字面与历史叙事和意象之外，发现隐藏的圣经真理的种子。

无论是住在亚历山大或其他地区的亚历山大学者，读到先知与使徒的著作时，他们往往要寻找隐藏的逻各斯与天上的别种属灵存在。他们可以诉诸使徒保罗本人来证明他们使用这种释经法的合法性。保罗在加拉太书讨论律法与福音的时候，也使用过寓意解经法（加4:21—31）。亚伯拉罕的仆人夏甲被等同于在西乃山颁布的律

法，以及服在律法之下的犹太教。他向外邦人传讲的福音被等同于亚伯拉罕的太太撒拉，她是一位自由的妇人，按照应许为亚伯拉罕生了一个儿子(以撒)。保罗描述这一切的方式，显然就是一种寓意法。他把一位旧约人物很直接地对应到一个属灵与神学现实，会使人认为，这种对应及其启示的真理，乃是旧约这个故事的主要目的。亚历山大的圣经学者，无论是犹太教的或基督教的，都对这种释经法倾心不已。

安提阿则以比较注重字面与历史的释经法著名。当然，安提阿的神学家与圣经学者也承认，寓意法是一种沟通真理的合法方式；但是，除非具有很好的理由相信一个故事具有寓意的目的，否则他们往往拒绝宣告一个圣经故事是寓意的，并去寻找它的属灵意义。这种安提阿解经法，有一个很著名的例子，就是伟大的基督教学者摩普绥提亚的西奥多(Theodore of Mopsuestia，428 年去世)，他是安提阿的主要解经解和神学家。西奥多写过许多解经著作，但是除非经文本身有清楚的表示，否则他对于寓意释经法总是敬而远之。甚至希伯来圣经的雅歌(通称所罗门的诗歌)，即使是现代保守的新教基督徒也常常将它当作基督爱教会的寓言，但西奥多却把它当作真实的情歌。因为，他看不出有将它当作寓言解释的必要。西奥多承认，基督徒可以把许多旧约的人物与事件，当作基督与教会的典型，但他不愿把新约或希腊哲学的意义，强加在显然是描述历史事件的叙事上面。

因此，亚历山大与安提阿的神学，在根本上，也就是在圣经的诠释上，就已经分道扬镳了。安提阿之历史、字面与文法释经法，对于现代的西方基督教比较有影响力；然而，亚历山大的寓意与灵意释经法，在早期的基督教思想中乃是主流的方法，并且在整个中世纪的期间，它对于东方与西方的教会仍旧具有很大的影响力。正如我们将会看见的，这种对于圣经及其意义的不同思想态度，演变成基督论冲突的舞台。亚历山大学派往往强调，耶稣的神性是在他人性里面隐藏的灵性种子。幻影说(Docetism)是否认基督真实人性的异端，潜伏在亚历山大学派的神学背景里，并且是其圣经学术研究与其基督论常见的危险。许多亚历山大学者认为，圣经与道成肉身的物质、历史、受造都是很丑陋的层面，因此他们要尽可能想办法使这个层面降

低到最小，但是不要像诺斯替主义一样使它魔鬼化。

安提阿学派也有他们自己的危险。他们如此沉迷于圣经与耶稣基督的历史与字面事实，使他们无法完全赏识他的神性。当然，他们承认，圣经出自圣灵的感动，以及耶稣基督的神性。他们如同撒摩撒他的保罗，虽然没有否认，但是总要想办法使这些奥秘的属灵与神秘面降低到最小的程度。这两个城市的圣经解释法，如何影响到他们的基督论，在我们直接探索这个主题时，会越来越清楚。

对救恩看法不一

亚历山大与安提阿神学之间的第二个差异与救恩论，也就是他们对于救恩的看法有关。亚历山大学派的救恩论特别喜欢东方传统把神化视为拯救的过程和终极目标。这并不是说，安提阿学派否认这种观点，但是亚历山大学派的神学家往往把这个看法摆在所有神学思考的第一线与正中心。我们在奥利金与阿塔那修身上看到，他们对于耶稣基督位格的看法，具有这种先入为主的预设立场。根据一位现代研究亚历山大学派思想之学者的说法："把他们的救恩观念延伸到基督论，他们的基本思想乃是，如果我们的本性要充满神圣的生命，神圣的逻各斯就需要与我们的本性亲密地结合，使我们的本性成为他自己的，使他里面具有神性与人性的真正合一。"[1] 因此，亚历山大学派对于救恩的思想，强调神性与人性必须在基督里亲密地结合，使人性可以得到神性的更新。与此同时，亚历山大学派强调神的超越性（他异性），特别是他的不变性以及不受感情影响的特性，规定这个神性与人性的结合，不可让受造的败坏感染到神的本性。但是这里面有个问题。亚历山大学派的典型说法是，在耶稣基督里面发生过一个"奇妙的交换"，使我们堕落的人性可以得到逻各斯完美神性的医治，而这医治的方式，使逻各斯的神性在这交换时能够保持原封不动，不会受到受造的限制与不完美之影响。

安提阿学派的救恩论方法与亚历山大学派的并非完全不一样。双方都承认，救恩有一个主要课题，就是神化或者圣化，也就是医治人性，使人性可以分享到部分的神性特征，例如永生不死。他们都同

意，人性与神性具有基本的差异。亚历山大与安提阿学派都坚决地否认任何人类"蜕变"为神，或神化身为人的观念。然而，安提阿学派对于人类在救恩上扮演的角色之重视，远远超过亚历山大对救恩论的关注。虽然亚历山大学派承认，人类需要借着自由选择，在圣礼中接受神的医治力量；但安提阿学派回溯到道成肉身，认为人类在救恩上扮演十分重要的角色。耶稣的人性应该具有自由选择的道德能力，才能完成人类的救恩。

我们可以这样来描述这种差异：亚历山大学派的救恩论比较倾向形上学，而安提阿学派的救恩论则比较倾向伦理道德。他们也吸收对方对某些方面的强调，但他们对自己的独特性都非常孤芳自赏，且责怪另一学派有眼无珠，忽略了这一点。亚历山大学派把救恩视为逻各斯透过与耶稣基督的人性结合，而作成奇妙的形上学奥秘。安提阿学派认为，救恩是奇妙的伦理道德成就，乃是有一个人为了我们的缘故，将他的意志与逻各斯结合所完成的。当然，至少在撒摩撒他的保罗之嗣子论被定罪为异端后，所有安提阿学派都很坚定地表示，我们救恩的实际成就，乃是神的儿子在耶稣里并透过他所完成的。但他们仍要特别声明，如果这人的意志与理智并不完全是人类的，并且在这过程并不扮演重要的角色，那么救恩也就不可能实现。安提阿学派总是不断地表示，耶稣基督的人性不可视为被动的器具。如果这样，人类的理智与意志就没有典范，可以指导我们取悦神，并且进入具有拯救效果的与神联合中，使我们得到医治。

两种基督论的进路

这两种关于圣经与救恩的思维模式，有时候对于耶稣基督位格的思想，会产生迥然不同的看法。我们已经见识过阿塔那修如何看待基督的神性与人性。和许多其他的亚历山大学派一样，阿塔那修认为，基督的人性是被动且没有个人感情的。它是一个工具，几乎与动物的壳子并无不同，因为它只是给神的儿子使用。这必须是真实的人性，但它不必具有与神的儿子不同的意识与意志的中心。阿塔那修与亚历山大学派其他学者谈论道成肉身以及神与基督人性的合

一之方式，有时候被称为“道体基督论”(Word-flesh Christology)。也就是说，神的逻各斯取了人类的血肉之躯，但是没有完全进入人类的存在之中。耶稣基督的人性是“肉体”，也就是体与魂。阿波利拿里则加上临门一脚，否认耶稣基督的人性具有任何人类的主动理智和意志，使这个基督论最后大功告成。

安提阿学派对于亚历山大的道体基督论震惊不已，认为它与受到谴责的撒摩撒他的保罗之嗣子论不相上下，都是很严重的异端。安提阿学派与阿塔那修和阿波利拿里同时代的主要神学家是：安提阿的欧大悌(Eustathius)、大数的戴阿多若(Diodore)与摩普绥提亚的西奥多。他们三人都强调耶稣基督的人性，并且指控亚历山大学派把它腰斩了。他们与亚历山大学派的道体基督论针锋相对，发展出所谓的“道人基督论”(Word-man Christology)，亦即耶稣基督的人性并不是被动而是主动的，而且是全然的人。他们并不强调，神与人在耶稣基督里的联合，反而强调在他里面之神人二性(physes)的区别。这个基督论具有两个目的，一方面保护逻各斯神性的神圣他异性，他与任何受造物都有所不同，另方面则强调人性的整全，他能够主动地顺服神，并非一个被动的工具。戴阿多若一不做，二不休，甚至把耶稣基督的身份视为“两个儿子”，也就是神的儿子与大卫的儿子。[2]

亚历山大学派对于戴阿多若的基督论也惊骇莫名，因为他们认为，这种说法听起来好像多年以前在安提阿喧腾一时的古老“嗣子论”异端。他们认为，这等于公然否认神与耶稣基督之人性在本体上的真正联合。他们质问，如果神性与人性没有在耶稣里面变成一性，我们怎能得救呢？安提阿学派反驳说，如果耶稣基督只有一性，并非二性，那么他怎能是真神与真人，也就是如何与神和人类同质呢？神的存在是另一回事，与受造的存在具有天地之别。它是永恒的，而非必死的；它是不变的，并且也不会改变。人类是受造者的一种形式，即使得到救赎，人类仍旧不是神圣的，只是因为有永生而分享到神性。罪与死的致命伤固然得到医治，但是即使已在天上、完全得蒙救赎的圣徒，仍然是受造者，并不是神。所以，安提阿学派质问，人性与神性怎能变成“一性”呢？这种看法不仅神秘，而且也是对于神与救恩等基本信念的否定。

道体基督论与道人基督论歧异的中心关键，在于救恩论的不同。根据亚历山大学派的观点，完全的救恩在于真正的道成肉身，并不在于具有与我们完全相同的、完全与真实的人性。最重要的是，它不必有自己独立的心智、行动与意志中心。耶稣基督的人性可以是，且实际上是非人类的本性。根据安提阿学派的想法，完全的救恩在于真正道成肉身，并不在于人性与神性的亲密结合，因为这会威胁到他们的真正区别，并且真正道成肉身必须有完全属于人类的人性。耶稣基督虽然没有罪，但他必须是一个人，正如任何其他人，正如亚当一样！

> 我们把阿波利拿里与西利尔(Cyril)当作亚历山大学派思想的代表，他们主张人类的救恩等于神性化，看见只有神本身才能拯救罪人，因此强调基督徒要承认，神圣的逻各斯已经在耶稣基督里面，使人性与他自己合一，成为他自己的：那么，耶稣基督就是逻各斯这个位格处于道成肉身的状态中。安提阿从另一个角度来看福音的信息。这些看法知道，如果有人要更新他对于神旨意的顺服状态，也就是指变成他的救恩，神圣的逻各斯必须使他自己与这人(基督)联合，他竭尽全力，终会完成第一个亚当失败的地方。[3]

阿波利拿里的“神在肉身”基督论

早期亚历山大学派的道体基督论，有一个很好的例证，就是老底嘉的阿波利拿里这位不幸的基督教主教与神学家(纳西盎的格列高利与君士坦丁堡大会，把他批评得体无完肤)。根据正统亚历山大学派，甚至格列高利本人的说法，阿波利拿里惟一的错误在于，他否认耶稣基督的理性魂(*nous*)，并用逻各斯来取代它。诸如大数的戴阿多若等人反对安提阿学派的观点，认为阿波利拿里“想要保护真正的道成肉身，反对逻各斯与耶稣仅有藕断丝连关系的观念。”但是问题在于“他惟有借着斩断人性，才能保证人性与神性的有机合一”[4] 当

然,阿波利拿里"斫伤"耶稣基督的人性,乃是为了救恩的缘故。正如许多亚历山大学派一样,他认为,神化之救恩若有可能,惟有基督的整个存在完全是在神圣意志与大能的控制之下。如果基督具有一个理性魂,或心智/灵,他就有可能会犯罪,并且反抗逻各斯对于他生命的呼召,这就暗示没有真正的道成肉身了。而且,如果基督具有人类的理性魂,或心智/灵,那么耶稣基督这个人就有两个意识、行动与意志的中心,一个是神圣的,另一个是属于人的,那么这是神性与人性之虚假或不完全的联合。惟有真正的自然联合,也就是两个本性在一个人里面结合成为一性,才能成为真正的道成肉身,神性在其中渗透一切,并且医治人性。

君士坦丁堡大会之所以谴责阿波利拿里的基督论,并不是因为它具有"在联合后,神与人成为一性"的观念(这是亚历山大学派常有的观念),而是因为它否认救主的整全人性。纳西盎的格列高利很同情亚历山大学派的方法,但是不能忍受阿波利拿里所钻的牛角尖。因此,格列高利在他反对阿波利拿里最著名的文章中,这样写道:

> 如果任何人相信,他(耶稣)是没有人类心智的人、他的心智真的被剥夺了,那么这人就不配得到救恩。因为他所没有承担的部分,就是人类不能得医治的地方;但是与他神性联合的地方,也就得救了。如果只有半个亚当堕落,那么基督所承担与拯救的也只有一半;但是,如果亚当的整个人性都堕落了,那么它就必须与他受生的整个本性联合,并因此整个得救。[5]

君士坦丁堡大会,虽然谴责阿波利拿里的基督论为异端,但是并没有对症下药,提出解决之道。在这个大会之后,正统的基督徒必须同意安提阿学派的看法,也就是耶稣基督具有整个人性:灵、魂、体,包括人类的心智在内。安提阿学派的西奥多等人认为,这是一个伟大的胜利。亚历山大学派则认为这是一个挫败,所以,他们在君士坦丁堡四处虎视眈眈,想要逮到安提阿学派的神学家露出狐狸尾巴,使他们重蹈撒摩撒他的保罗之覆辙。

西奥多的二元基督论

安提阿学派道人基督论最伟大的辩护者，乃是摩普绥提亚的西奥多。6世纪把他定为一个异端分子，但在这之前他并没有受过这种谴责，并且他之所以被定罪，乃是因为别人认为他是另一个异端的先驱。他的命运与奥利金相似。在他的生平中，西奥多备受推崇，乃是正统的伟大圣经学者与神学家，特别是在安提阿与周边地区。但因为他的思想似乎导致了一个异端，所以在他去世一百多年后，有一个大会谴责他是异端。

西奥多的基督论具有三个主要关注：逻各斯的不变性、耶稣基督的意志自由，以及耶稣在他人性生活中真实的挣扎与成就。如果逻各斯是真神，正如正统教义所教导，以及尼西亚与君士坦丁堡大会都证实的，那么，无论逻各斯与一个人类所进入的是哪一种联合，这种联合都会使这人产生变化，但神的儿子则不变。这不可能是一个“本性的联合”（成为一性），因为本性若联合，神的儿子就会因为与人性结合而变化，成为“第三种族类”。而且，如果耶稣基督的人性不包括人类的心智（*nous*）与意志，那么就没有自由意志，并且他与神联合的成就，与我们就没有任何相似之处，所以是一种静态的、自动的变化，因此也就没有任何成就可言。最后，如果他不是一个完全的人，他不可能像他实际所经历的那样认同我们的挣扎或受到诱惑。西奥多认为，这一切都是神人或道人基督论的有力后盾：

> 他（基督）并非只是神或者只是人，而是真正地具有二者的本性，也就是说，他是神也是人：他承担神之道，并且承担人类。承担者与被承担者并不一样，而且被承担者也与承担者不一样；因为承担者是神，而被承担者是人。承担者的本性，就是父神的本性……而被承担者在本性上所是的，则是大卫与亚伯拉罕在本性上所是的，承担者是他们的后裔，又是他们所从出的根源。这就是，他为何同时是大卫的主与儿子的理由：因为在本性上，他是大卫的儿子，而他是大卫

> 的主，则是因为尊荣临到他。并且他远超他祖大卫之上，因为承担他的本性。[6]

那么，西奥多认为，我们必须把道成肉身中"神所穿的人"与穿上人的逻各斯区别开来。道成肉身，就是逻各斯穿上人性的这种承担关系与人性对于逻各斯的相应顺服。这是"皆大欢喜"的结合与"意志的解决"，并非出诸自然或者理所当然的事件。西奥多长篇大论地述说这个联合的亲密性，他甚至使用一人(*prosopon*)这个字来描述此一联合。神的儿子与这人如此亲密地合作，以至于他们作为耶稣基督的共同活动是无法分彼此的。

亚历山大学派自然会认为，西奥多道成肉身之诠释几乎等于是嗣子论的观点。他说，基督的神性是逻各斯在人里面的"内住"，是全人与逻各斯之间的自由关系。西奥多与他的前辈戴阿多若不同，他并没有谈到"两个儿子"，但他似乎认为耶稣基督是一种复合的人物。亚历山大学派表示，这个基督论与撒摩撒他的保罗只有一个区别，也就是那保罗认为，耶稣所承担的人在受浸时，被承担到一个特殊关系中，成为父神的特殊儿子。西奥多则单单认为，这个人与神的联合是在耶稣有意识的时候开始，并且在他的一生中不断成长。亚历山大学派郑重地说，这两种情形都表示，道成肉身等于是神认领一个人，而不是一个神人真正"穿上肉身"。

当君士坦丁堡大会闭幕，主教们回到他们各自的教区之时，亚历山大学派与安提阿学派的歧异与嫌隙就开始沸腾起来。有一位亚历山大学派的英雄阿波利拿里被定为异端，但是基本的道体基督论则没有受到谴责。然而，道体基督论怎能发展下去，而不至于落入阿波利拿里"神在肉身"的异端，仍是未定之数，但很快就有亚历山大学派的学者，想要在这方面一试身手。西奥多稳如泰山，安然坐在安提阿伟大神学家的宝座上。但亚历山大学派正悄悄地破坏他的道人基督论，并将它当作秘密的嗣子论加以挞伐。

君士坦丁堡大会为了解释三位一体，正式使用本性与位格等词汇与观念。亚历山大学派与安提阿学派都想把这两个字用在自己的基督论上面。亚历山大学派越来越大声疾呼，正如三位一体是一质

与三位格，所以耶稣基督是一性与一位格。在他里面，神的本性与人性结合得如此亲密，以至于形成一个复合人或合成人。安提阿学派则表示，耶稣基督具有二性与二位格(即使西奥多本人从来也未曾如此钻牛角尖)，但也能够视为一个人，正如许多超过一个人之团体或协会在法律的眼中，也是一个人或一个法人。当论到位格时，安提阿学派斩钉截铁地说，两个人可以变成一个人，而同时又保留是两个人。

神学辩论的舞台已经巍然耸立起来了。亚历山大学派因为阿波利拿里受到谴责而愤愤不平，这个谴责决定似乎会使他们最伟大的英雄阿塔那修受到批评——如果不是谴责的话。安提阿学派则信心十足，正要一举夺下君士坦丁堡的教会大权。他们对于他们最伟大的神学家摩普绥提亚的西奥多，以及他的道人基督论的安全性过度自信。但他们对于亚历山大的举措，仍是小心翼翼地戒备着。

这个神学论战在公元428年发生。当时的君士坦丁堡宗主教是一位来自安提阿名为聂斯脱利(Nestorius)的神学家，他登上大公教会的伟大讲台，传讲一篇反对把马利亚称为“神之母”(*Theotokos*)的讲章。这触发了基督教神学史上最严重的神学争议与冲突之一。

第十四章　聂斯脱利与西利尔的一性二性之争

当访客参加神圣的东正教英语礼仪(敬拜)时,有时候会因为看到或听到古代留传下来的希腊字,困惑得满头雾水。有一个希腊字,在东正教英语教会举办的所有仪式中都如影随形,从头到尾不断地出现,它就是 *Theotokos*。这个字显然是童贞女马利亚的一个称号。它代表什么意义呢? 而在亟思如何适应非希腊文化的东正教教会中,为什么要保留这个字,不加以翻译呢?

Theotokos 是一个具有高度象征意义的字汇,代表古代基督教的一场重大争议,以及因之而产生出来的信条。在这场使罗马帝国所有基督徒都筋疲力竭的大争辩之后,这个字继续沿用了一千五百年之久,可以提醒相信正统教义的基督徒:基督就是神。这个字的本身,意思是指"生神的人"。有时候,*Theotokos* 翻译为"神之母",但这并不是最讨人喜爱的翻译。虽然东正教与罗马天主教的传统,都非常敬重马利亚,但是 *Theotokos* 这个称号,其实乃是"耶稣是真神"这个信念的指针。当马利亚生下小男孩时,她就是生下神了。

5 世纪早期,在君士坦丁堡,基督徒使用这种语言谈论马利亚和耶稣,就像家常便饭一样,稀松平常得很。这个城市的忠实信徒在唱诗和祷告时,常常说马利亚是 *Theotokos*。所以,刚受皇帝钦命作为宗主教不久的聂斯脱利站在大教堂前面,命令他们不可再用这个字的时候,许多人觉得震惊不已。其实,不仅这个城市的基督徒大众觉得骇异莫名与忧心忡忡,连亚历山大学派的间谍也很惊愕,但他们同时也狂喜起来。因为,这是他们报复安提阿助纣为虐,使阿波利拿里受到定罪的大好机会。他们要聂斯脱利作代罪羔羊,为安提阿学派所犯的一切罪行付出代价。

聂斯脱利的生平,除了在 4 世纪晚期出生于安提阿城或附近地区,以及大约在公元 450 年死于北非放逐地之外,鲜为人所知。他可

能是安提阿的伟大神学家摩普绥提亚的西奥多之学生,至少受过西奥多的影响。公元428年,皇帝狄奥多西二世宠幸安提阿神学超过亚历山大学派,所以把聂斯脱利拔擢到这个令人垂涎的君士坦丁堡主教的高位上,使他自动成为君士坦丁堡附近地区的宗主教,以及东方基督教的荣誉教宗(正如罗马主教是广受推崇的西方基督教教宗)。聂斯脱利之任命,对于亚历山大学派想要睥睨一切的梦想,实在是一个重大的打击。而且,皇帝与宗主教似乎都很想迫害喜爱亚历山大神学的君士坦丁堡基督徒。他们对待亚历山大学派的神职人员与神学家之方式,仿佛他们是秘密的阿波利拿里主义者,一心伺机要使这个异端死灰复燃。

他们这样做,或许不无道理。因为所有亚历山大学派都坚持,他们要保留并宣扬阿波利拿里关于耶稣基督的信条:"在结合之后,只有一性(*mia physis*)"。也就是,亚历山大学派都信誓旦旦地说,神的儿子是一种神圣的存有,而耶稣基督这个人则是人性的存有。但他们坚持说,由于道成肉身,从在马利亚的胎里开始,神的儿子与人性的联合产生了只有一性的神人的存在。他们不情愿地承认,耶稣基督具有人类的心智和灵魂,但他们故意把这些事实轻描淡写地一笔勾销,宁愿强调他是穿上人类肉身的逻各斯。

安提阿学派的基督论在公元428年的时候登峰造极,当时安提阿的宠儿聂斯脱利,占有罗马帝国东半部最有权势的教会位子。在亚历山大瞠乎其后的主教名为西利尔,因为亚历山大城的重要性,他也是一位宗主教。西利尔的出生与早期生活鲜为人知,但他在公元412年变成这个埃及城市的主教,凌驾在当地与整个埃及所有基督教会之上,直到他在公元444年去世为止。基督教历史上并没有把西利尔视为伟大的圣徒之一,虽然他也从没有受过谴责。有两个因素使他的名誉受到相当大的玷污。首先,我们几乎可以确定,他曾差派间谍去君士坦丁堡,暗中潜伏在大教堂里面,想要逮住聂斯脱利(以及所有来自安提阿的人)触犯异端的小辫子。他对于安提阿神学家所占有的权力宝座,非常眼红。第二,西利尔涉嫌作为两个异端的桥梁,即使他自己的基督论基本上是正确的,并且受到两个基督教全体大会的确认。他似乎搭桥的两个异端,一是在他以前的阿波利拿

里主义，二是在他之后的"基督一性说"(monophysitism)。后者在西利尔死后才崭露头角，并且代表西利尔自己之神学很顽强与无法妥协的一种形式，尤其是他认为基督是"一性"的这个信条。

在公元428年的圣诞节早上，聂斯脱利在抵达君士坦丁堡履新之后不久，宣讲使他后来罪名昭彰的讲章——谴责马利亚的称号 *Theotokos*。他告诉会众(其中很多人是来访的神职人员与皇室成员)说，基督徒不可以称马利亚为"生神的人"，因为把两三个月大的婴孩称为神，简直错得太离谱。但问题并不在于他们对马利亚的敬重。根据聂斯脱利的说法，这个问题乃是，这种称呼会使基督的二性混淆。聂斯脱利对于摩普绥提亚的西奥多之基督二元论忠心耿耿，他郑重其事地说，神性不会为人所生，正如它不会死亡一样。神性乃是不变、没有激情、完美与不会朽坏的。所以，尽管耶稣的人性是马利亚所生的，但他的神性并不是从她诞生。聂斯脱利准许会众称马利亚为 *Christotokos*，这个字意指"生基督的人"。他斩钉截铁地说，虽然在神学上说"基督是女人所生的"是正确的，但是若说"神是女人所生的"就不是正统的神学。

我们需要仔细地了解聂斯脱利所说的以及他所没有说的。聂斯脱利并不是否认神儿子的神性。无论从哪一方面来说，他都不是阿里乌主义者或次位论者。他心悦诚服地同意尼西亚的三位一体神学，父、子和圣灵具有同等的神性与荣耀。问题在于，他是如此坚信逻各斯或神儿子的神性，使他反对把任何受造者的特征或经验归到他身上。(阿里乌听了，一定会欢喜雀跃起来，大叫："看吧！这就是我早知道的，最后会否认逻各斯的受造身份！")聂斯脱利也不是否认耶稣基督是童贞女马利亚生的。他认为，童贞女马利亚生的是耶稣基督这个人，而他在成胎的时刻开始，就与神永恒的逻各斯亲密地结合在一起。无论如何，聂斯脱利在开始的时候，完全是诠释与应用他的指导老师摩普绥提亚的西奥多的安提阿神学经典。

聂斯脱利在历史上也不是讨人喜爱的基督徒，他可能想利用 *Theotokos* 这个头衔作借口，来惩罚君士坦丁堡的亚历山大学派。这个称号是亚历山大学派特别喜爱的。但是聂斯脱利认为，这是秘密的阿波利拿里主义。也就是说，聂斯脱利认为，如果有人宣称马利亚

是生神的女人,那么她所生的就不是完全的人。在聂斯脱利的心目中,一个存有不可能同时是完全的人,又是完全的神。和许多安提阿学派的人一样,他认为,这些是无法共存的互斥实体。耶稣基督显然是,并且也应该是完全的人。所以,我们若说马利亚生神,就是否认耶稣基督是与我们相同的人类。聂斯脱利谴责这个用词的动机,与西利尔派遣间谍到君士坦丁堡抓他触犯异端的马脚,可能同样是不可告人的。但双方可能都确信,他们本城研究的关于基督的教义乃是正确的方法,与福音配合得天衣无缝。对于他们及其拥护者而言,他们所从事的乃是福音与耶稣基督真教义的圣战。但他们纯粹的神学动机可能都掺杂着不纯的政治动机,因此他们所犯的罪责其实不相上下。聂斯脱利想要根除亚历山大学派在君士坦丁堡的所有影响力。西利尔则想要以牙还牙,把安提阿学派加诸阿波利拿里身上的谴责,致使亚历山大城蒙受的名誉伤害,反扣在安提阿学派的身上,以辩护亚历山大学派的神学。

聂斯脱利在公元429年复活节的传阅信件中,撰写他反对使用*Theotokos*的理由。这封信使原来讲道中的口头命令,变成正式的官方规定。因为,君士坦丁堡宗主教现在认为,指称马利亚为*Theotokos*,就是异端。尤其在聂斯脱利背后的皇帝身影,更使亚历山大学派与其他人等都畏如蛇蝎;因此,西利尔认为,这是他揭竿起义的大好时机。在他的命令下发生了两件事情。

首先,亚历山大学派在君士坦丁堡的谍报人员,开始在该城众教会附近张贴匿名海报,把聂斯脱利所说的话,与安提阿异端分子撒摩撒他的保罗之格言并排而列;保罗的嗣子论异端,几乎早在二百年前,就已经受过谴责。西利尔认为,聂斯脱利的基督论是一种高明的嗣子论形式;正如聂斯脱利认为,亚历山大学派是一种高明的阿波利拿里主义。这些海报吸引了众人的注意力,因此君士坦丁堡的民众茶余饭后,开始一传十,十传百,指责聂斯脱利的正统教义有缺失。

第二个事件是,西利尔、聂斯脱利与在罗马帝国各地的主教展开笔战,纷纷写信要击败对手。西利尔写了好几封信给聂斯脱利,因此聂斯脱利也写信回敬。聂斯脱利的信,非常直截了当地解释他研究耶稣基督位格的安提阿学派之方法。西利尔的信则比较小心谨慎,

严禁使用阿波利拿里基督论的极端词汇。西利尔承认，耶稣基督具有人类的理性魂，但是在这同时，他继续强烈地表示，神与人性在基督里的联合是“一性”的。聂斯脱利则坚称，这个联合乃是“二性”的。

西利尔和聂斯脱利，在基督教神学上，都没有撰写过什么伟大的经典巨著。他们的作品大都是冗长的信件，他们的著作和言论似乎都很混乱无条理。他们所作的陈述都是模棱两可的，因此涉猎这个争议的学者们，都长篇累牍、没完没了地争辩他们使用的关键词之意义，以及他们是否实际上是在用不同的词汇谈论同一件事。这个大争议是否只是一个大误解？或只是一种语意上的争辩？毫无疑问，其中有一部分争辩确实就是这样。尽管他们的跟从者很强硬，但是如果有足够的时间，聂斯脱利与西利尔的思维却有可能趋向于合一。关于基督位格的官方正统教义是在他们死后，以他们两人看法为蓝本所打造出来的折中方案。但这个事实并不是否认，他们对于道成肉身的某些重要观念具有不同的看法。所以，他们之间的差异不能完全化约为用词模糊、语焉不详。

有一个因素使学者对于西利尔与聂斯脱利的诠释工作变得很复杂，就是他们的思想随时都在发展与变化之中。聂斯脱利惟一为人所知的著作是《赫拉克莱德书》(*The Book of Heraclides*)，这是一本为他的神学观点辩护的作品，在他被革职与放逐之后撰写的。他似乎改变了一部分观念，所以这本书看起来比较讨人喜欢。有些学者表示，这本书可以证明，他并非真的坚持且教导以他为名的异端：聂斯脱利主义。但比较可能的情况是，他改变过立场，以便恢复他的名声。西利尔关于基督论的主要著作，是他写给聂斯脱利的信件。明眼人可以看出，其中有些发展与改变的痕迹。所以，我们很难百分之百肯定地说，这二位宗主教所相信与教导的内容是什么。虽然有这一切不确定与模糊不清的地方，但是仍有一些主题，可以划归于聂斯脱利或西利尔的典型。我们的注意力会集中在这些主题上，而不去谈论大量的细节。

聂斯脱利的基督论可以视为想要把摩普绥提亚的西奥多之基督论发扬光大的一种企图。自撒摩撒他的保罗，以及比较正统的、安提阿的卢奇安开始，安提阿学派的神学家就强调耶稣基督的人性，同时

也想公平对待他的神性。聂斯脱利面临西利尔及其跟从者的挑战："如果你说，他完全是一个人，那么你怎能说，耶稣基督与神和人都同质（*homoousios*）呢？"而聂斯脱利自己对于西利尔与亚历山大学派的挑战则是："如果你否认他是二性的联合，你怎能说，耶稣基督同时是真神与真人呢？"聂斯脱利试图想出一个办法，可以解释耶稣具有真实的神性与人性，同时又能使他里面的两个本性保持整全。他无法想像，人性（*physis*）可以没有附带的位格（*prosopon*）。聂斯脱利的思想有一个基本定理，就是若没有人类个体作为人性的中心，那么根本就不可能有真实人性之存在。*Prosopon*（位格）与 *physis*（本性）合而为一，在神性与人性上都是如此。

这当然意味着，聂斯脱利必须承认耶稣基督具有两个位格。西奥多并没有如此钻牛角尖，即使他的思想观念隐含这个意义。根据西奥多的道成肉身观念：逻各斯"承担一个人"，正如一个人是"逻各斯所承担的"，聂斯脱利辩称，道成肉身乃是永恒的神儿子与必死的人耶稣这两个位格互相内住。我们为这个联合取了一个名字，叫耶稣基督，或基督，并且把这个联合本身视为一个复合或组合的人。因此，对于聂斯脱利来说，"神在耶稣基督里，使神圣的 *prosopon* 与一个人性结合起来，但是这种结合绝对不会破坏这二性的 *prosopon*（位格），而且在基督里，这两个位格各自与两个'完全的本性'或 *hypostases* 结合起来。"[1]

两个位格怎能变成一个人呢？这是聂斯脱利所面对的难题。为了要避开嗣子论的窠臼（这种异端认为，耶稣基督只是一个"神圣的载具"），聂斯脱利必须详细说明耶稣里面的真正神性与人性。他必须提供一种方法，可以论到耶稣基督说，虽然他是一个人，但他也是一个真神。聂斯脱利的答案是，假设有一种他所谓 *synapheia* 的特别联合。这个字的拉丁文翻译是 *conjunctio*，因此聂斯脱利的观念在英文的传统上翻译为 conjunction（连结）。耶稣基督是神圣的本性与位格和人类的本性与位格的连结，也就是永恒神圣的逻各斯与人类个体耶稣亲密地连结在一起。根据聂斯脱利的说法，这一种连结可以非常亲密坚固，从而形成一种新的实体，如同整体大过各肢体的总和。他的看法是："*prosopon* 的合一是根据逻各斯的 *prosopon*，把

基督人格的 *prosopon* 作为一个工具使用。整体是这二性的结合，其中一个是无形的，另一个则是可见的元素。”[2]

在回答西利尔的部分问题时，聂斯脱利开始自找麻烦，因为他想要进一步解释道成肉身的连结方式。西利尔知道，如果他能使聂斯脱利继续不断地解释下去，聂斯脱利最后就会露出马脚，证明他的神学是一种复杂的嗣子论形式。惟一的真正区别在于，认养者的位格与认养的时机有所不同而已。嗣子论与聂斯脱利主义最相似的地方在于，神的儿子从未真正进入人类的存在之中。在聂斯脱利的连结中，这个人的位格不仅在本性仍然维持独立，并且与神的儿子也是不同的位格。当他（根据西利尔的说法）使用婚姻的类比时，聂斯脱利证实了这个看法。他显然表示，正如两个独立的人结婚后在一起，形成超越他们差异的一种结合；所以，神的儿子与大卫的儿子在道成肉身中，也是这样形成（由神的儿子做主，采取行动），超越了他们不同本性的结合。这个结合是一种关系的束缚与意志的合作，超过任何人类友谊或者婚姻。后者只是这种结合的朦胧类比。

聂斯脱利也被西利尔设计陷害，以至于否认，西利尔最爱的一个基督论原则：*communicatio idiomatum* 或“属性相通”。根据西利尔的看法，如果耶稣基督真的是道成肉身，也就是神在肉身显现，那么把所有神性的荣耀、尊严和大能归给耶稣基督，在神学上来说是正确的；并且把变成完全软弱、必死与受苦之人类者，当作是神的儿子，在神学上也同样是无误的。

聂斯脱利倔强地否认这一点。他认为，这是他的道成肉身连结观念所具有的一个优点。它使我们可以说，耶稣基督同时是真神与真人，又不至于搅混在一起。他想要说，这个结合的神圣位格施行神迹，而其人类的位格则承受苦难。因为神性不能受苦，而人性则无法改变自然法则。在耶稣基督里，显然有两个位格作这些事情，但他们总是一同携手合作。

聂斯脱利对于西利尔属性相通的观念非常震惊，因此自然就把它当作阿波利拿里主义加以排斥。西利尔想要说，神的儿子受苦和死亡（因为他与人性的结合）；耶稣在水面上行走，并且了解人类的心思（因为他的神性）。聂斯脱利认为，这点可以证明，西利尔并没有把

人性与神性区别清楚。对于聂斯脱利来说,这是一个会彻底破坏基督徒世界观的大异端。

我们可以在某种程度上同情聂斯脱利。因为,大公教会毕竟在半个世纪之前刚决定,三位一体代表一质与三位格,并且接受尼撒的格列高利的观点:这三个位格虽然独立,但是绝对不会分裂,而且在所有事上都采取共同行动。同一个思想观念,为什么不能应用在道成肉身之中呢?从三位一体的正统教义而言,聂斯脱利的观念至少在表面上是正确的。虽然如此,可是差别在于,三位一体的位格共有一个 *ousia*(一质),然而聂斯脱利的基督之两个 *physeis*(二性)附带有两个不同的 *prosopa*(两个位格)。这是无法相提并论的巨大差异。就构成基督的结合而论,神圣的一位是永恒与全知的,而人性的一位则是必死与软弱的。他们的"结合",不可能像神性的三个位格之间的关系那么强有力。

聂斯脱利的存心无疑是良好的。他借着假定"本性的连结"为真,认为即使是在道成肉身中,也要保持神性与人性的整全。他也要对耶稣基督的人性完全公平,不让它被神性吞没、腰斩,或者变成次于我们人性的任何一种情况。聂斯脱利会表示,圣经本身难道没有说过,耶稣基督"的智慧与身量,并神和人喜爱他的心,都一齐增长。"(路 2:52)吗?然而,尽管他的存心可嘉,而且许多正统基督徒都有这个观念,但是聂斯脱利仍然不能详细说明,关于基督位格的统一。最后结果是,尽管他骁勇善战,想要解释两个位格的连结,怎能视为一个人(*prosopon*),但他最后终究一事无成,因为他心目中的基督仍是两个独立个体,并非一个。神的儿子并没有真的成为"肉身",经历人类的存在,只不过是"透过与这个人结合"而已。西利尔批评得言之有理,聂斯脱利的基督论,只不过是软化与包装得比较好的嗣子论罢了。

西利尔的基督论

西利尔的基督论又是怎样的呢?聂斯脱利指控,它不过是软化与包装过的阿波利拿里主义,是不是确实如此呢?这就很难说了。

每位研究西利尔的学者，都异口同声地说：西利尔的基督论很模糊不清。我们所能做到的只是，像教会在传统上所作的那样，解释其实质，同时注意到许多学者都指出西利尔的著作里面具有张力和冲突的地方。

所以，整体来说，事实似乎是这样：西利尔对于基督论的独特贡献是本质合一的教义，至少是本质合一的基本轮廓。这个教义变成统一的大教会诠释与表达神在基督里道成肉身之奥秘的理论基础。一言以蔽之，这个教义表示，耶稣基督生命的主要作用就是，神的儿子承担了一个人性与存在，同时仍然是真神。换句话说，根据西利尔的说法，在道成肉身里并无人类个体的自我。耶稣基督的位格（个体的存在），乃是永恒的神儿子降尊纡贵，透过马利亚，取了人类的肉身。西利尔表示，马利亚生了在肉身中的神，这就是道成肉身的精髓。

这与阿波利拿里主义有何不同呢？这就是西利尔的思想模糊不清的地方。在一方面，西利尔与他的亚历山大同事承认，耶稣具有人类的灵魂。与阿波利拿里主义不同，他们的基督论承认，耶稣具有人类的心理特点，所以他的智慧，确实与神和人喜爱他的心一同成长，不只是身量增长而已："西利尔在聂斯脱利争议中承认，耶稣基督具有人类真正的心理特点。他所受的痛苦会转移到灵魂以及身体上，并且最重要的是，我们可以看见，人类顺服的重要性与基督牺牲奉献的行为。亚历山大学派也认为，基督的灵魂变成一个神学的元素。"[3]然而，为了避免落入聂斯脱利"分割位格"的窠臼，西利尔也强调，在基督里主体或基督位格的统一，以至于只有神圣的逻各斯是个真实的个体，且活泼地存在于他里面。结果是，对于西利尔来说，基督若不是没有个别人类的意识与意志中心，不然就是不活跃的。

那么，没有自由人格的理性魂是什么呢？这就是西利尔基督论面临的难题。他认为，神的儿子就是耶稣基督的人格。耶稣基督的人性似乎没有位格（*anhypostasis*），也就是没有人格，但它仍然超过单纯的身体与动物的生命力。因为耶稣基督的人性，包括真正人性的一切：体、魂、灵、心智与意志。只是对逻各斯而言，它没有独立自主的个人存在。

在表达道成肉身的信条中，西利尔最爱的一个是："神，逻各斯，并不是临到一个人身上，而是真的变成一个人，同时又仍然是神。"[4]他完全拒绝连结的观念，而用本质合一取代之，也就是两个实体结合成为一个位格或个别的主体，逻各斯。他认为，聂斯脱利的连结观念并不比两个位格之间的合作好多少：一个是人，另一个是神，甚至完全没有更好的地方。这是一种嗣子论，对于任何一位先知，这种看法可能是真的。西利尔郑重地说，神性与人性在逻各斯里面的结合如此坚固，所以我们可以说："在结合之后，只有一性。"换言之，即使在思想概念上，我们可以把基督的神性与人性视为两个不同的 *physeis* 或者二性，但它们在道成肉身的结合上，其实变成"一性"了。

因为耶稣基督是一性的神人，西利尔论到道成肉身的时候，可以为他属性相通的原则辩护。透过道成肉身，神儿子这个个别的主体，同时是神圣与人性的（即使这人性并不是个人的），并且说神的儿子出生、成长、受苦与死亡，是正确的；而且说耶稣施行神迹、赦免罪恶并且打败死亡，也同样是对的。他们是一位相同的位格，具有两种存在的模式。当然，聂斯脱利与有些其他的安提阿学派者在其中看到的只不过是神性与人性的掺杂，而且连西利尔自己也否认属性相通代表神真的受过苦。他只是透过他当作是工具之道成肉身的人性而受苦。这简直是模糊至极。

西利尔写过好几封信给聂斯脱利，想要促使聂斯脱利看见他思想上的错误，并且改变他的基督论。但聂斯脱利一概拒绝。他的反应只有使这个差异更形扩大。最后，西利尔诉诸罗马的主教，并且请求召开一个全面的基督教全体大会来解决这个争议。这个奉承使罗马的主教大喜过望，研究调查这个事件，且回信给西利尔，斥责聂斯脱利及他的异端思想，并且提议革除他当君士坦丁堡宗主教的职位。西利尔立刻利用这位教宗的信，向皇帝施压，要求皇帝召开一个大会，来调查与谴责聂斯脱利。皇帝很不情愿，但是有条件地同意了，条件是这个大会要为聂斯脱利与整个安提阿学派之传统辩护。这个大会，要在公元431年于以弗所，一旦所有主教到齐后立刻开幕。

以弗所公会议

西利尔与忠于他的主教首先抵达，等候好几天。当没有其他人出面，惟一在场的宗主教西利尔就召开大会，并在聂斯脱利以及所有忠于安提阿的主教都缺席的情形下，开始进行议程。首先，与会的主教大声宣读并且重新确认第一次君士坦丁堡大会所写下的尼西亚信经，并且宣告它是条件充分的信经，以及包括了正统基督论的基本真理。然后，他们宣读西利尔写给聂斯脱利的第二封信。这封信包括，他认为，神的儿子是耶稣基督生命之主体的主张，并且严厉地批评聂斯脱利的基督二元论。主教们投票决定为这封信背书，证明它是真实的，并且也是尼西亚信经有权威的诠释，因为它与耶稣基督的位格有关。最后，这个大会谴责聂斯脱利与他的基督论为异端。这个谴责君士坦丁堡宗主教的官方宣告如下：

> 本神圣主教会议，因着神的恩典，遵照我们虔诚、爱基督的国王之命令……在以弗所召开大会，写信给聂斯脱利——你这位新的犹大！你要知道，因为你目中无神的教导……又不顺服圣经正典，根据本月，即6月22日制定的教会法规，本神圣的主教会议谴责你，并褫夺你在教会里的所有尊荣。[5]

这次以弗所公会议，教会界通常视为第三次基督教全体大会，并没有颁布新的信经，但它为一个信念背书，使它对于所有基督徒都具有约束力。这是个教条式的信念，几乎是从西利尔写给聂斯脱利的信中，逐字抄录下来的："永恒神的儿子与童贞女马利亚的儿子，是一位并同一个人，在时间里，从血肉之躯出生；因此马利亚当之无愧，可以称为神之母。"[6]

在西利尔召开的以弗所大会达成任务之后不久，安提阿主教与他的同事们也抵达会场。他们立刻退出已经召开的大会，并且另外召开一个以弗所大会，跟前者一争高下。他们径自开会，谴责西利尔

与他的信条,并且重新确认聂斯脱利为君士坦丁堡宗主教。但是在他们结束之前,西方的主教和教宗代表也从罗马赶到,参加西利尔与他召开的大会,并急如星火地修改刚出炉的谴责与革除聂斯脱利的条款。整个情况乱得一团糟,最后只有诉诸皇帝的权威才能解决。

皇帝一如往常,不喜欢分裂,因此对于各造都大力施压,叫他们都要妥协让步。然而,他确实支持大会革除聂斯脱利职位的决议,并在安提阿主教约翰有条件的同意之下,把聂斯脱利放逐;约翰的条件是,西利尔答应,承认二性的信条为正统的基督论。西利尔心不甘、情不愿地同意,只要基督的二性不分裂就可以。他认为,"区分本性有其必要,但是分裂则应该予以谴责。最重要的是,二性(*duo physeis*)有所区别,但是本身并没有分裂;惟有带着该受谴责的分裂动机,才会造成分裂的后果。"[7]

西利尔显然宁愿服膺"在结合后,只有一性"的信条,因此有许多他的安提阿学派的同僚与跟从者,对于他的妥协让步震惊不已。他们认为,西利尔跟人谈论基督的二性,已经等于是割地求和了。他们表示,二性难道不是意指两个位格吗?西利尔在一个教会历史上名为《重聚信条》(*Formula of Reunion*,433年)的文献中向安提阿学派为他所作的让步辩护,坚称二性只是在思想上,而不是实体上的区别。安提阿学派根本不可能同意。对他们而言,基督二性的区别是在本体上,并非只是在头脑上的。

亚历山大的西利尔和安提阿的约翰共同签署这个重聚信条,而皇帝则加以修订。这个条款使这两个伟大的城市,不至于彻底分裂。双方都各有一些收获。亚历山大人看到聂斯脱利受到谴责、革职并且放逐,虽然有人多方营救,但他始终都无法回来。安提阿看到,亚历山大学派承认道成肉身是二性的结合。亚历山大学派却另有考量,西利尔的意思显然并不是安提阿学派所想的。虽然如此,他的许多同仁都痛恨他所作的妥协,等候机会要把它撤销,并且重新宣告他们挚爱的一性信条。但是在西利尔活着的时候,这个期待似乎不可能实现。

在以弗所大会与重聚信条签署之后,事实变得很明显,这个大会所作的决定并不是很积极正面的。两位重大的基督论异端受到咒逐

(谴责):阿波利拿里主义与聂斯脱利主义。如果你要成为大公教会的一分子,你就不可以否认,基督的人性中具有理性魂,并且你也不可以把他的二性,分化为两个人。这代表,在公元440年,为了要成为一位大公与正统的基督徒,你必须相信,救主具有一个神圣的心智与一个人类的心智,但他不是两个人! 难怪有人仍旧满头雾水。难怪这个争议再次以新的形式爆发出来,需要另开一次基督教全体大会,才能彻底解决。

第十五章　卡尔西顿定义保护了神的奥秘

在公元450年仍然健在的基督徒,可以回想到,跟阿里乌主义起舞、最终导致公元381年君士坦丁堡大会之召开的各种事件,而对于当时的宗教氛围,应该会有似曾相识的感觉。当然,这些基督徒的人数可能少之又少。但是,毫无疑问的,有些君士坦丁堡的年长修士、神甫与平信徒,真的可以回想到七十年前,教会把最有破坏力之异端的最后遗迹,从官方的教义榜上剔除时,所激发出来的苦毒与仇隙。现在,时值5世纪中期,这一切历史似乎又卷土重来,惟一的差别在于,这次唇枪舌剑的各方具有一个共识:三位一体的教义。

这个歧异,其苦毒和分化力量与前一个不相上下,乃是关乎耶稣基督这个神人的本性。正如往常一样,这个歧异只是台面上的问题而已。在表面之下,暗潮汹涌的是差别大如天南地北的各种救恩观念,互相争执何为描述他位格与存有的适当词汇。耶稣基督的重要性,在于他是世界的救主。所有基督徒都承认,为了完成救恩,他必须同时是真神与真人。安提阿学派与亚历山大学派的双方代表都觉得,对方表达道成肉身的方式,总是会破坏,甚至微妙地根除基督施行拯救的能力。他们的信念就是,如果错误的教义继续恶化,变成普世公认的真理,那么福音也会跟着变质。

举例来说,即使道地的聂斯脱利主义,在公元431年的以弗所大会中已经受到谴责,但是在君士坦丁堡与其他各地的安提阿学派之神学家,仍然继续强调基督的二性,他们传讲的方式会使他的人性独立于他的神性之外,成为一个独立的个体。这种暗藏聂斯脱利主义的、安提阿基督论的极端形式,很容易使人产生错误印象,认为耶稣基督是作为一个虔诚的人,且与承担他的神圣逻各斯合作无间而完成救恩。

有一位来自西方,名为帕拉纠(Pelagius)的异端分子(我们在稍

后的篇章会更详细地讨论他),他在以弗所大会召开之前,得到叙利亚和巴勒斯坦的安提阿学派的庇护。至少他的敌手这样说:帕拉纠认为,救恩至少有一部分是人类的成就,并非全然都是神的恩典。安提阿的敌手,亚历山大学派,向他们西方的罗马盟友解释说,安提阿学派对于帕拉纠表现的同情,可以证明,安提阿的神学与靠行为得救的假福音密不可分。换言之,他们疑虑的是,安提阿学派借着强调救主的独立人性,把他微妙地刻划为人类的典范,而不是我们的神圣医治者。根据未经证实的来源,帕拉纠承认,他的神学与安提阿的基督论之间具有共容性,这就是他向安提阿神学家寻求并且得到庇护的原因。亚历山大学派怀疑,安提阿的基督徒,如果根本就不赞同他的救恩观念,为什么包庇像帕拉纠这样的异端分子?帕拉纠在东方安提阿所找到的庇护所,使他自己与安提阿学派都同时遭殃。这帮助亚历山大学派说服罗马与西方的主教相信,安提阿学派的基督论已经走入歧途了。

在公元431年的以弗所大会中,罗马和西方的主教(当他们最后抵达会场时)与亚历山大学派建立同盟关系的一个条件就是,这个大会要谴责帕拉纠。罗马则以投票支持亚历山大学派,谴责聂斯脱利以及罢免他作君士坦丁堡主教的职任,作为回报。西利尔一口答应,所以在这个大会的最后阶段,聂斯脱利和帕拉纠都受到谴责,成为异端分子,并且被流放到沙漠里去。他们两人都过于强调人类在救恩上所扮演的角色,使神的恩典变成人类成就的应得奖赏。聂斯脱利主义与帕拉纠主义(靠行为称义),在正统和大公基督教的神学家心中永远都如影随形,挥之不去。

亚历山大学派的基督论证明,他们主张不同的基本救恩论。耶稣基督是以神的逻各斯,而不是以人类的身份,成为神圣的救主。是的,为了完成救恩,他必须同时具有神性与人性,才能成为双方的中保。但是在他里面以及透过他所施行的拯救工作,乃是逻各斯医治人性的罪恶伤口与死亡的行动,使所有透过信心和礼仪参与他的人,都变成新的人类。所以,亚历山大学派的救恩论,重点在于恩典,而不是人类的成就。然而,这个救恩论却不可以因为后来神学辩论的有色眼镜而产生误解。

卷入这个基督论大争议的所有各方都相信，罪人的自由意志，对于他得到基督的拯救工作与否，具有特定的角色。然而，耶稣基督本身是否有自由意志，仍旧是尚未解决的问题。大多数亚历山大学派，甚至西利尔本人似乎都认为，耶稣基督并没有自由意志。即使西利尔在第一次以弗所大会之后，在重聚信条中，虽然心不甘、情不愿，但最后还是妥协让步，容许人谈论基督的二性，但他继续珍爱“在结合之后，只有一性”这个信条，而且所有人都心知肚明，他心目中的这一性，比人类的本性更神圣。这是西利尔与他的亚历山大同伙人所能想到的，可以持守“救恩是神的绝对恩典”这个信念的惟一方式。这恩典在道成肉身里面，是已经“成了”的事实。我们人类所要作的一切，就是透过悔改与礼仪，成为信靠基督的忠实门徒。

以弗所公会议后，一性二性仍旧争议不断

以弗所大会与重聚信条只是暂时性的解决协议。每一方都尝到他们想要的一些甜头。罗马藉一个基督教全体大会，谴责了帕拉纠，并且当西利尔越过皇帝向罗马主教请愿的时候，他们都觉得在东方得到很大的威望。西利尔与亚历山大学派使聂斯脱利及极端的安提阿基督论被定罪，并且西利尔的道成肉身的诠释，击败了聂斯脱利主义，获颁为真正的教义。安提阿学派则使他们珍爱无比的二性信条，被西利尔接纳为正统教义，并且获得皇帝表示认可的印信。但是，这些问题绝对还没有彻底解决。在许多方面，当时的情况，与公元325年的尼西亚大会之后，以及公元381年君士坦丁堡大会之间的情况毫无二致。按照原订计划，应该可以解决神的三位一体争议，并订定放诸四海而皆准的正统教义之基督教大会，在事实上，反而成为更大冲突的借口，迫使教会不得不召开另一个大会来终结它所引发的冲突。

安提阿学派的神学家在以弗所大会与重聚信条之后，开始认为，耶稣基督的二性观念，乃是独一无二的正统信条。他们显然认为，西利尔已经使亚历山大学派的基督论突然大跃进，已经更上一层楼，从此以后永远都只会传扬耶稣基督在结合之后具有神人二性的教义。

而且，安提阿从以弗所大会和这大会之后的来往信件得知，罗马以及许多西方教会都认为，耶稣基督乃是由二质所构成的。在希腊文与拉丁文的专有名词之间，虽然并无一对一的翻译，但是比较之下可以看出，回溯到德尔图良的拉丁文基督论信条，在许多方面，比较接近安提阿学派，而不是亚历山大学派的观念。安提阿的领袖开始表现出不可一世的态度，好像古老的亚历山大信条："在结合之后，只有一性"的观念，已经尾随着聂斯脱利的放逐，在尘沙滚滚的大沙漠里流浪了。他们把一性的观念与聂斯脱利主义，视为两个对等的极端，理当像难兄难弟一样，同受制裁。

事实上，亚历山大学派领袖的看法，显然并不是这样。西利尔认为，他只是容许基督徒谈论基督的二性，只要他们不要把这二性分开。所以，他在亚历山大城，继续兴高采烈地传扬与教导："道成肉身的一性"，从来都没有触及与解决他的基督论隐含暧昧的地方，也就是基督显然是真神与真人，然而他却只有一性而已。

西利尔在公元 444 年去世，与安提阿、罗马和君士坦丁堡的主教，都保持全面的团契关系。整个大公教会似乎平静无波，虽然在很浅的表层之下，已经有澎湃汹涌的暗潮。西利尔似乎为了和平，宁愿忍受奥秘与暧昧。安提阿的主教约翰也是如此。罗马则另有其他事情羁绊，例如，从中欧到意大利四处都充斥着野蛮民族的入侵者。但是，有一个人却不愿让这件事情长此以往。

西利尔之亚历山大主教与宗主教的继承人，乃是一个名为狄奥斯库若(Dioscorus)的大恶棍。在教会历史上，很少有人像这个家伙一样，如同过街老鼠，人人喊打。他在变成亚历山大首席教会领袖之后不久，就开始推翻西利尔与安提阿所订定的和平协议。有一位主要的教会历史学家报导说：

> 这是西利尔继承人狄奥库斯若的政策，他不顾一切，把"二性"教义连根带叶一概铲除，并且向整个基督教界宣告，得到正确信念的方法，在于所有人一致接受亚历山大学派的"一性"教义，因为这是教父们，甚至西利尔本人在以前提出来的教义；他认为，西利尔在公元 433 年变节，根据"聂斯脱

利”的信条，与东方人（安提阿学派）结盟。[1]

狄奥斯库若除了重新点燃亚历山大与安提阿学派的教义战火，对于基督教神学史并没有任何贡献可言。他想把安提阿学派影响力一劳永逸地逐出君士坦丁堡的动机，很可能与发现并护卫真理的决心不相上下。在神学方面，他是激进的西利尔主义者。也就是说，狄奥斯库若在承认基督具有人类的灵魂与心智，以拒绝阿波利拿里主义之同时，他也完全拒绝谈论到基督的二性，认为这样必然会落入聂斯脱利的圈套，并且坚持“道成肉身只有一性”以及“在结合之后，只有一性”[2] 等信条。

狄奥库斯若的安提阿对头，乃是名叫居鲁士的狄奥多勒（Theodoret of Cyrus）的神学家，他是安提阿学派的宠儿，并且很有可能成为君士坦丁堡下一位宗主教的人选。狄奥多勒似乎认为，公元433 年的重聚信条表明安提阿一方大获全胜。他认为，把基督二性的教义奉为正统，就是排斥在结合之后只有一性的所有言论。显然，狄奥斯库若与狄奥多勒，可说是势同水火，各走极端。现在所需要的只是一丁点火花，就可以点燃神学的熊熊大火。这个火花就出现在一位相当谦卑、名为欧迪奇（Eutyches）的君士坦丁堡修士身上。

欧迪奇与欧迪奇争议

欧迪奇是一个意志薄弱，但很有影响力的君士坦丁堡年长修士。和古代教会历史上的许多人物一样，欧迪奇昙花一现，在登台演出之后，就销声匿迹，默默无闻了。其生平，除了他在舞台中心的短暂演出之外，几乎完全无可查考。欧迪奇乃是亚历山大学派之主张强有力的支持者。因此，在西利尔去世后，他在基督的一性观念上，站在狄奥斯库若的一边。尽管我们很难确定，欧迪奇关于基督的教导内容具体是什么，但是他所说的话显然超越西利尔所用的语言，主张道成肉身的过程包括：“在结合之前具有二性（神性与人性），但是在结合之后或结合的结果，只有一性。”这个信条本身并不会引起轩然大波，因为西利尔本人也会这样说，并且大多数亚历山大人都很喜爱这

句话。这句话显然与亚历山大的神学完全符合，但是使欧迪奇成为众矢之的和这个争议炮火焦点的原因乃是，他拒绝承认基督与我们人类同质。对于安提阿学派，这简直就是公然拒绝尼西亚信经的宣言；尼西亚信经宣告，耶稣基督同时是真神与真人。他们的反应是："看罢，我们告诉过你了，亚历山大的基督论会使人否认基督的人性。"

欧迪奇确实好像否认耶稣基督具有完全与真实的人性。尽管他并非完全重蹈阿波利拿里异端的覆辙，他却真的把基督的人性贬抑为："他神性汪洋中的一滴葡萄酒"。根据有些历史神学家的说法："欧迪奇的教导可能是，因为道成肉身，基督的身体神化到一个地步，不再跟我们的同质。"[3] 欧迪奇似乎把西利尔基督论的属性相通原则单向发挥到极点。尽管他承认，基督的神性特征和属性可以渗透与更新他的人性，但是他不承认反过来也是这样。根据欧迪奇的基督论，耶稣基督具有人性的事实对于逻各斯根本就无所谓，甚至在道成肉身的联合中，完全被神性吞没。我们真的很难看出欧迪奇神学中的耶稣究竟如何成为真实或完全的人类。当他教导基督论的时候，地地道道的幻影说幽影，就笼罩着整个君士坦丁堡。

正如聂斯脱利及其有关基督的教导，是亚历山大学派对于安提阿神学最大的恐惧；欧迪奇与他的教导，也是安提阿学派对于亚历山大神学最害怕的地方。聂斯脱利不知不觉中犯了一种嗣子论的错误，即使他并非有意要这样。他关于耶稣基督所使用的语言、观念与意象，必然会朝着这个方向直奔，不偏不倚地回到撒摩撒他的保罗之异端。这就是聂斯脱利及其基督论受到谴责的原因。但是欧迪奇所教导的，如果不是赤裸裸的幻影说，至少也是很接近阿波利拿里主义的一种异端，即使他也不是有意要这样。他的思想远超西利尔所谓神在基督里面道成肉身的本质合一观念；当他否认基督与我们同质的时候，就是堂而皇之地否认，基督具有真实人性。对于欧迪奇，基督不但没有人类的人格，或人类个体的存在，他也完全没有与我们相同的人性。

如果欧迪奇与其从者只是宣称，耶稣基督的人性乃是经过神性化的结果，我们如果接受他的恩典，也会变成这种样式；那么对于许

多在亚历山大与安提阿之间的神学骑墙派而言，欧迪奇的基督论或许就不会如此令人反感。但这并不是欧迪奇公开的教导。他反而似乎教导，从马利亚怀胎开始，耶稣基督就是神性与人性的混合体——单一的神/人性；这二性混合在一起，使神性凌驾在人性之上，并把人性完全吞没。批评者问："如果这是真的，他怎能作为我们的中保呢?"他怎能完成救恩的过程，亦即解决亚当堕落之结果，而像爱任纽所说的那样使人类重新复原？他在十字架上的死亡，怎能代表人性呢？当欧迪奇的教导传开以后，这些救恩论的问题，从四面八方，好像雨后春笋一样纷纷冒出来。

"强盗会议"

狄奥斯库若从旁门左道窜上舞台，专门玩弄阴谋诡计。公元448年，在狄奥斯库若的操纵下，有一个主教会议在君士坦丁堡召开，目的是谴责欧迪奇。狄奥斯库若的方法，乃是"拜占廷式的"古老厚黑学的最佳诠释。这个字通常代表秘密、分化、口是心非的政治操纵术。若有大权在握者故意暂时站在某一边，其实是身在另一个阵营，只不过是利用微妙与复杂的阴谋，想要占尽敌手的便宜，这就是所谓的拜占廷行为。拜占廷，当然就是后来因为君士坦丁大帝而变成君士坦丁堡之城市的古代名字。直到中世纪，这个名字在君士坦丁堡以及整个罗马帝国里，都是常用的名词。狄奥斯库若乃是拜占廷行为的典型象征。他想要定罪欧迪奇的目的，乃是要在亚历山大为君士坦丁堡的修道士提供庇护所与团契，然后利用这个谴责以及因之而与亚历山大建立的团契关系，跟安提阿的领袖宣战，甚至与君士坦丁堡的宗主教一较长短。

欧迪奇在君士坦丁堡主教会议受到谴责之后，与公元449年将要在以弗所举办的基督教全体大会之前的几个月，向罗马的主教利奥(Leo)请求支持与援助。在这期间，狄奥斯库若则忙着利用亚历山大的财富作饵，来吸引皇帝站在他这边。君士坦丁堡的宗主教名叫夫拉维亚(Flavian)，他被夹在中间，两边都不是人。夫拉维亚必须支持谴责欧迪奇与其教导的主教会议，因为这个会议在他的教区里召

开,并且是在他的监督之下进行。预订在公元449年举行的以弗所大会召开之前,许多信使在罗马、亚历山大、君士坦丁堡、安提阿与以弗所之间穿梭游走。到了大会开幕的时候,狄奥斯库若认为,他已经万事俱备,只欠东风了。但是为了确保万一,他就带了一帮刺客,当时是埃及的修道士,跟着他去参加大会。万一政治运作无法控制大会,那么暴力威胁或许可以达到目的!

在这个准大会里所发生的事件,后来使这个大会受到谴责并被撤销。这个会议不但没有变成基督教界的第四次全体大会,后来反而通常都被称为"强盗会议"。狄奥斯库若带着一批全身重装甲的修道士,威风八面地出席,很快地就控制了整个大会。欧迪奇的信条"在结合之前二性,在结合之后变成一性",得到这个大会的批准,成为正统教义,而安提阿的主要代表居鲁士的狄奥多勒,以及其他所谓的聂斯脱利主义者,则受到谴责,成为"敌对神的人",并且也要从教会领袖的地位遭革职。有些亚历山大主教以及许多在场的修道士,甚至还要求,把这些人烧死。但是最惨的还是君士坦丁堡的宗主教夫拉维亚,他带着罗马主教利奥反对欧迪奇的文件抵达会场。这封信,后来在教会历史上称为《利奥的大卷》(*Leo's Tome*),对于这个最令人遗憾的教义冲突,对于后来的答案与解决,扮演很重要的角色。教宗利奥一世可能是真正实行教宗功能的第一位罗马主教,因为他在这个位子上,真的统治意大利的许多地区,以及西方的教会;他寄了一封很冗长的教义书信给夫拉维亚,谴责欧迪奇,并且提出一个建立正统基督论的计划。夫拉维亚想要朗读教宗的信,但是狄奥斯库若的修道士发动攻击,把他打得奄奄待毙,不久之后,就一命呜呼。

在以弗所的强盗会议结束后,"亚历山大的主教,对于攻击安提阿学派教义之成果,无论哪一方面都是满意无比。"[4] 而且皇帝狄奥多西二世从安提阿学派改投亚历山大的阵营,又完全支持这个主教会议所制订的条款。有一段时间,这个强盗会议更不可一世,俨如第四次基督教全体大会,与第二次以弗所大会。亚历山大学派的胜利似乎是全面的,欧迪奇主义得胜了。耶稣基督位格的官方正统与大公教义为:他是人性被神性吞没的"一性神人"。若有人表示,这是幻

影说的一大胜利，绝不为过，因为若有人要描述这个教义时，自然而然地就会认为，耶稣基督是永恒的神儿子，故意假装成人类的样子。公元 433 年的重聚信条，连西利尔也签署与支持的信条，遭到了撤销的命运，但更糟糕的是，尼西亚的信条也岌岌可危。欧迪奇否认耶稣基督与我们同质，却逍遥法外。

在强盗会议闭幕后不久，受害者开始向皇帝与罗马的主教上诉。教宗利奥，对于他所听到的报导震惊不已，立刻写一封信给君士坦丁堡的皇帝，要求他撤销这个会议，谴责欧迪奇，并使居鲁士的狄奥多勒恢复原职。利奥也抗议夫拉维亚之死，并请皇帝逮捕谋害夫拉维亚的人，以证明他清白无辜。狄奥多西最后于公元 450 年对利奥所提的请愿做出回应。他拒绝利奥的所有要求，更别谈另外召开一次大会，取代强盗会议，作为第四次基督教全体大会。

利奥的回应是，开始筹办一个在西方召开的基督教全体大会，不理皇帝的反应如何。在这个时候，罗马帝国的东西双方已经分裂得形同陌路，所以西方的主教根本不用在乎罗马皇帝，因为皇帝驻在东方，任凭野蛮部落占有整个帝国的西方世界。罗马的主教，从利奥一世开始，慢慢地涉入西方拉丁世界的政治与文化真空，拾起败落的皇室威仪，尽力维持古老罗马制度的外观。

公元 450 年 7 月，教会似乎即将一分为二，正如罗马帝国正在分崩离析中一样。罗马的主教，也就是教宗，不经皇帝同意，就威胁着要召开一个基督教全体大会；皇帝则保护一个施行暴力，并扶持异端为正统的主教会议。无独有偶的是，正如 4 世纪中期的教会几乎使阿里乌主义变成正统教义；5 世纪的教会几乎也把幻影说当作正统。那时，神就开始介入。公元 450 年 7 月 28 日，皇帝狄奥多西二世，在一个很怪异的意外事件中，他从马上摔下而死。所以，保护异端与妨碍合一的主力，很快就被除掉，由他的妹妹布尔开利亚(Pulcheria)与她的丈夫马喜安(Marcian)继任。他们更喜欢君士坦丁堡完全独立于亚历山大与安提阿的掌控之外。

布尔开利亚与马喜安扭转公元 449 年强盗会议制订的恐怖条款之过程。他们下令，把夫拉维亚的遗体从以弗所运回君士坦丁堡，用备极哀荣的仪式，葬在矗立于罗马帝国首都正中心的圣智院(神圣的

智慧)大教堂里面。他们也重新召开另一个大会,来取代第二次以弗所大会,作为第四次的基督教全体大会,预订在公元451年,于君士坦丁堡附近的卡尔西顿举行。基督教大公教会所有的主教都接到出席参加的命令,而《利奥的大卷》也在开会之前传给他们阅读。利奥则找到一个不出席参加卡尔西顿大会的借口,因为他对于第四次基督教全体大会不是在西方举办,觉得怏怏不乐。但他还是派代表参加这个大会。狄奥斯库若接到命令,一定要参加;他在前往大会的途中,发出一封信件,革除罗马主教利奥的教籍;"虽然明明知道等着他的是什么命运,但是对于这位亚历山大主教而言,这是一场殊死的战斗。"[5]

卡尔西顿公会议与卡尔西顿定义

伟大的卡尔西顿基督教全体大会,于公元451年10月8日开幕的时候,可说是冠盖云集,非常庄严盛大,总共有五百位主教与八百位高阶官员,包括皇帝夫妇在内,出席参加。利奥的徒众与安提阿学派坐在大厅的同一边,狄奥斯库若与他的党羽则坐在另一边。只有皇帝的权威,才能使他们同在一个屋檐下,乖乖地开会。这个大会的第一场开始的事件之一,就是居鲁士的狄奥多勒进入会场,他在强盗会议中受到谴责、革职,并且几乎被烧死。他一露面,几乎就造成暴动,但是女皇与她的卫队使主教们平息下来,并且邀请狄奥多勒坐在尊贵的位子上。然后,他们大声朗读并讨论以弗所强盗会议的条款。渐渐地,狄奥斯库若的支持者离弃了他与强盗会议,并对自己介入狄奥多勒的迫害与夫拉维亚的死亡,表示懊悔哀悼。只有狄奥斯库若一人仍旧负隅顽抗,为公元449年在以弗所发生的事件与行动之合法性辩护。当天入夜以后,主教们投票,决定要革除狄奥斯库若的亚历山大宗主教职位,并把他与恶名昭彰的主教会议之罪魁祸首一同放逐。女皇与皇帝批准他们的决定,立刻把狄奥斯库若驱逐到沙漠里去。

所有参加卡尔西顿大会的人员都清楚知道,大公教会需要一个与耶稣基督位格有关的正统教义之宣言,而这个新的宣言,无论如何

都必须弥合亚历山大与安提阿真诚基督徒的裂痕。他们双方的真理都要保存并且表达出来，但双方的极端观念都要避免，甚至排除在外。女皇与皇帝以及他们的代表下令名望仍旧良好的主教们，要花两天的时间思考他们对于基督的信念，然后于10月10日再聚会，一劳永逸地决定“正确的信仰”：

> 主教们得到命令，他们要放胆起草他们自己信念的宣言，眼中只有神的存在，没有其他的考量。为了帮助他们达成任务，有指令告诉他们说，皇帝支持尼西亚与君士坦丁堡制订的法令，与神圣的教父，格列高利、巴西尔、希拉利（Hilary）、安布罗斯等人的著作，以及西利尔得到第一次以弗所主教会议批准的二封信件。另外也有指令说，主教们现在都要有利奥写给已经安息主怀的夫拉维亚对抗欧迪奇之错谬的信件。他们回答道：“我们已经读过了”。[6]

当主教们在10月10日重新开会时，有人大声朗读《利奥的大卷》给他们听，并且在好几场会议中讨论。经过许多辩论之后，有一套新的信仰条款得到大家的共识，主要是根据《利奥的大卷》使用的语言与观念，以及西利尔写给聂斯脱利与安提阿的约翰之信件。德尔图良关于基督位格的著作，则隐藏在讨论与新的信仰宣言之背后。主教们要求，新的卡尔西顿条款（比较常用的名称是卡尔西顿定义）要一清二楚地表示，这并不是新的信经，而是公元381年尼西亚信经的诠释与批注。这个定义最后得到通过，并在公元451年10月25日，由皇帝和主教们共同签署。这个《卡尔西顿定义》的核心说道：

> 因此，我们所有人都遵循神圣的教父们全体一致的教导，我们承认，我们的主耶稣基督与（神）子是同一位；他在神性和人性上都同样完美无瑕，他是真神与真人，具有与我们相同的理性魂与身体；与父神同质，并且同样也与我们人类同质；除了罪之外，在所有事上都与我们相像；在神性上，他于万世以前从父神受生，并且同样在末世，为了我们以及我们

> 的救恩，在人性的方面，从童贞女马利亚，这位神之母生出来；同一位基督、子、主、独生子，具有二性，不会混乱、不会改变、不能分开、不能离散；这二性的区别绝对不会因为结合而抹煞，反而各性的特征因此得到保存，并且联合为一位格（*prosopon*）与一质，并不分开或分裂为两个位格，而是同一位子、独生子、神圣的道、主耶稣基督；正如古代先知与耶稣基督本人，以及教父们传给我们的信经所教导的真理。[7]

然后，主教们继续谴责聂斯脱利（当时已经去世）与欧迪奇。卡尔西顿大会的主旨绝对是反亚历山大学派的。在这个大会结束后，亚历山大教区睥睨一切的自负与梦想受到了沉重的打击。这个大会也提升君士坦丁堡宗主教的职位，与罗马平等，使这两个宗主教可以势均力敌，身份在其余的主教之上。然而，这等于是给罗马吃一记闷棍，授予它的宝座“平等之首”这个虚有其表的荣誉。当利奥听到这个消息后，立刻拒绝这整个宣言，继续昭告天下说，罗马凌驾在所有主教之上。

公元452年2月7日，当这个大会要结束时，女皇与她的丈夫下令，以后不准再发生与“信仰问题”有关的争议，并且所有基督徒从那时开始，都要遵行尼西亚、君士坦丁堡与卡尔西顿的教导。罗马的利奥，接受这个大会基督论的核心，也就是卡尔西顿定义，因为这个定义所写的，基本上就是表达他写在大卷上的内容。东方基督教接受的是德尔图良的古代信仰：耶稣基督是一位具有二性或本质的人。尼西亚和君士坦丁堡宣告，神有三个谁与一个什么；卡尔西顿则宣告，耶稣基督有一个谁与两个什么。然而，许多安提阿神学家认为，卡尔西顿定义是亚历山大基督论的胜利，因为它大力地宣告一子，并且拒绝二性具有任何分开或分裂的可能性。许多亚历山大学者则认为，这是安提阿基督论的胜利，因为这强有力地表示，基督具有二性，并且不许二性在结合后混淆或改变。

我们将会看到，卡尔西顿大会与其基督论定义的结果，乃是东方教会内部的永久性分裂。叙利亚与叙利亚东部（波斯和阿拉伯）有相当比例的教会，不肯接受新的信仰宣言，并且脱离大公教会，另外组

织他们自己独立的聂斯脱利教会。他们发展自己的传统与信念，并且与正统和大公基督教一刀两断。大多数埃及教会也拒绝新的信仰，并从统一的大教会分裂出去，另外建立他们独立的一性（*monophysite*，代表"相信一性的"）教会。埃及的科普特教会（Coptic Church）乃是这个分裂的现代遗迹。

尽管这些分裂因此而产生，但卡尔西顿信条或卡尔西顿定义，变成大公与正统基督教的一个里程碑。东正教系统的教会和罗马天主教一样都接受这个定义。大多数主要的新教教派，都接受它的精神，虽然他们并不承认它使用的语言具有约束力。它所包括与表达的教义，乃是从西利尔的叙述中略微修订过的本质合一。但是，这个定义却完全没有提到西利尔属性相通的观念，即使利奥对它甚为喜爱，并且把它写进大卷里面。然而，卡尔西顿大会也没有拒绝或者批评这个观念。这个信仰宣言没有包括属性相通的主要原因，可能是要尽量挽留安提阿学派的心。他们无法接受这个原则。

卡尔西顿的四面围墙

卡尔西顿定义听起来或许很神秘难懂，或者很抽象并且富有哲学味道，但是事实上，它只是想要表达与保护道成肉身的奥秘，以免受到曲解：

> 我们必须坦率地承认，这个定义并非道成肉身奥秘的一种诠释。但是，这个定义无法解决本来就无法解决的问题，正好是要我们慎思明辨的最佳忠告。这个定义的制作人，对于建构理论的关心程度，并不像他们保护真理的决心这么强烈；他们要保护真理，以免它受到同属一种错谬的两种实验性解答，为我们保留隐藏在这两种错谬里面的真理。[8]

如果细心研究卡尔西顿信条的措辞，我们就会发现，它同时是两个极端之间的折中方案，并且也是保护道成肉身奥秘的企图。它清楚明白地肯定安提阿温和派的神学，但它也明确地表示，这二性不能

分开或离散，并且二性都在一个位格里保存得完完整整。安提阿神学，就主张这个神人具有二性的方面而言，是正确无误的；但是聂斯脱利否认耶稣基督之位格的统一与整全，就错了。卡尔西顿信条也清楚地反对极端的亚历山大神学，强调这二性不能混淆（混合或掺杂），也不能因为它们在逻各斯里面亲密的本质合一而被认为有改变。亚历山大的神学，就其主张耶稣基督具有一个位格，就是神的儿子而言，乃是正确的；但是欧迪奇否认独立的神性与人性——即使在耶稣基督的联合里，也有完全与整全的神性和人性，则是大谬不然的。

卡尔西顿定义的真正核心，就是所谓的卡尔西顿的四面围墙："不会混乱，不会改变，不能分开，不能离散。"这四句话可以作为巩固本质合一奥秘的四面围墙：基督在一个位格里面，具有两个完整与完全的本性。"不会混乱，不会改变"保护这个奥秘，免受欧迪奇主义与一性论等异端的干扰，这些异端想要从神性与人性，制造一个混合体，*tertium quid*（第三个族类），来保护位格的合一。"不能分开，不能离散"，保护这个奥秘免于聂斯脱利主义的侵犯；聂斯脱利主义为了强调人性与神性的区别，把这二性分割成两位不同的人。卡尔西顿定义所说的是，只要你不逾越这些围墙，你就可以用许多种方式，表达道成肉身的奥秘。这个定义所做的一切就是，保护与表达这个奥秘，但它对于奥秘本身，并不作任何解释。

卡尔西顿定义背后两位主要思想家是，罗马的利奥（深受德尔图良的影响）与西利尔（深受阿塔那修的影响）。当我们仔细地阅读他们的信件，我们会发现，他们两人都认为，耶稣基督乃是永恒的神的逻各斯降尊纡贵，取了一个本身并无特定存在的人性（所以并不是一个人）。这是一个不具人格的人性。这个人的意识、意志与行动的中心就是逻各斯，永生的神儿子。

因此，正统与大公的基督教信念乃是，耶稣基督过去是并且现在还是神带有人性，而不是一个人被提升到神的特殊关系，或者成为神的存有与人类的存有之混合体。这个奥秘在于，这是现实独一无二的特例，有一个单一的独立位格同时是神又是人，他的存有同时具有这二性的所有重要属性。许多基督教神学家想要解释如何合理地思

想和解释这点。卡尔西顿定义允许人从事这种思考，只要这种思考不逾越围墙，闯入聂斯脱利主义或欧迪奇主义的范畴。

利奥和西利尔似乎也认为，逻各斯的神圣位格与本性，并不会受到他披戴人性，成为耶稣基督的存在之影响。这就是许多新教基督徒，特别是现代基督徒（天主教徒也为数不少）觉得，卡尔西顿定义表达神性不会改变与没有激情的古代原则，乃是卡尔西顿基督论令人很难接受的地方。在《基督论研究》（*A Study in Christology*）中，英国的历史神学家李尔顿（Maurice Relton）认为，这至少是卡尔西顿对于古代经典诠释的一个致命弱点："对于利奥与西利尔而言，无限的逻各斯乃是这个神人的中心。因此，在道成肉身的基督里，他的神圣本性并不会改变、不会受苦，并且经过他整个道成肉身的生命历程，这神圣本性仍旧是不会改变且是无法改变的。"[9]根据李尔顿与许多现代接受卡尔西顿基本信条的新教神学家，古典基督论的这一方面，不仅是奥秘而已，而是完全没有意义的胡说。换句话说，神的儿子既是独一无二的，自取一个全然与完全的人性，但仍然完全原封不动，完全不受人性的影响，那么，道成肉身有什么意义呢？那么，这真的是道成肉身吗？如果用这个古典的见解诠释，本质合一教义的胜利不就是徒然的吗？

换句话说，至少就其主要提倡者与诠释者的理解和诠释而言，卡尔西顿信条本身，似乎一直存在挥之不去的模糊地带和尚未解决的张力。如果这个联合的主体，也就是神圣的逻各斯，神的儿子，不受他与人性结合的影响，那么若非这两性的结合受到破坏，否则其人性就是变成被动与抽象的。耶稣基督显然受过试探与恐惧的困扰，并且受过许多并非全然肉体的心智与灵性痛苦。根据卡尔西顿本质合一的教义，谁受到试探呢？谁经历过恐惧、心智和灵性的剧痛呢？惟一在场具有人格的主体，乃是神圣的逻各斯，但是照利奥和西利尔以及大多数正统的追随者的话说，神性无论如何都不能受苦或改变。那么，"不具人格的人性"会受到试探、恐惧与受苦吗？

卡尔西顿的古典基督论，遵循《利奥的大卷》与西利尔的信件，否认在道成肉身中具有人格的主体，即神的儿子会改变与受苦。但是，卡尔西顿本身如此说吗？这就比较不清楚了。16世纪新教的宗教

改革期间，马丁·路德拥护尼西亚与卡尔西顿信条，视为基督教教义可敬的里程碑，但与此同时，他否认神圣不动情性的信念，并且把受造的经验归到在道成肉身之中的神儿子身上。对于路德来说，论到"神出生"、"神受苦和死亡"以及"神被钉十字架"，并不是亵渎神的话，而且这些话都真有其事，并非只是比喻而已。路德把属性相通的逻辑发挥到极致，显然是利奥、西利尔或其他正统与大公诠释者从来都没有作过的事。他们仍是神性是没有激情的古典希腊见解的囚奴。这不但使他们无法把伟大的道成肉身奥秘完全肉体化，又使卡尔西顿的基督教义之诠释在大会结束后，越来越有聂斯脱利主义的味道。

即使女皇与她的丈夫裁定，卡尔西顿大会与其基督论的定义，乃是所有重要信仰问题的辩论与争议之终结，但是辩论很快又似乎因为芝麻大小的基督论诠释细节，再次爆发出来。主教们很快地又再问，基督到底有两个意志或只有一个？所以，这问题似乎总让主教们无法忽视它、摆脱它！

第十六章　基督论争辩的余波

卡尔西顿大会虽然终止了安提阿与亚历山大学派之间对于耶稣基督位格的大争议，但是它并没有完全解决关于这个教义的所有论辩与讨论。正如我们在本章将会看到的，这个大会与关于基督的正统教义，仍然余波荡漾，后来酝酿成为这个教义之意义是什么的长久与渐强的争辩。历史总是一再重演，这次皇帝又像以前一样，开始介入教义之争，召开新的大会，想要一劳永逸地建立一个神在耶稣基督里道成肉身的统一信念。大多数在卡尔西顿之后的争议发生于东方，西方教会对它总是不闻不问，除非有皇帝强迫他们介入，正如以前一而再，再而三发生过的情形。所以，正如李尔顿所说的：

> 如果喜爱教会正统教义的西方，对于问题只解决到卡尔西顿定义所解决的程度就觉得满意，东方神学家的思辩精神就会促使他们不得不努力起来揭开这个奥秘。[1]

东方的争辩有些真是思辩性的，因此，有时候要跟上他们辩论的细节，真的难如登天。常在君士坦丁堡聚会的整个东罗帝国的主教与神学家，没完没了地争论：卡尔西顿定义到底是偏向安提阿或亚历山大，它要求人相信基督具有一个或两个意志，以及如何诠释和表达它的核心奥秘。对于许多想要使神学可以透彻地理解，或者委身于倡导亚历山大和安提阿诠释的东方教会领袖而言，本质合一教义模棱两可的地方，尚未解决。

西方的争辩

在探讨后卡尔西顿时期的东方基督论争议之前，暂停下来，略微浏览一下西方在这段期间的神学情况，对我们会很有帮助。在基督

论大争议的整个期间,大约从公元381年第一次君士坦丁堡大会,到公元680与681年第三次君士坦丁堡大会期间,拉丁的西方世界也为着他们自己的神学忙得不亦乐乎。然而,西方神学辩论最剧烈的时期,发生于第一次君士坦丁堡大会与公元451年卡尔西顿大会之间的几十年期间。正当东方主教与神学家争辩基督论的细节时,西方教会的领袖则投入何为救恩性质的大争辩之中,特别是人类在接受救赎的过程中,是否扮演一些角色,或者救恩的成就完全是神的工作。正如我们将在下一章看到的,西方大争辩的导火线,是伟大的北非主教与神学家奥古斯丁(Augustine, 354—430年)与他的对手,英国修道士帕拉纠(大约是350—418年)之间的对立教导。这使奥古斯丁的辩护者,与温和的帕拉纠同情者,也就是所谓的半帕拉纠主义者(semi-Pelagian),产生过很剧烈的辩论,并且延续到6世纪相当久之后。当然,罗马主教利奥一世(大利奥)后来卷入东方的基督论争议,但是对于大多数西方的神学家而言,这个在东方劳师动众的冲突与争议,根本就不值一顾。因为他们认为,德尔图良在很早以前就已经解决了这个问题,并且他们很高兴见到东方教会在卡尔西顿大会中认识到这一点。

相同的,东方的主教与神学家比较不在乎西方对于恩典和自由意志的大争议,而比较关心他们自己的基督论问题。正如我们已经见过的,这两个问题在有些方面确实有关系。异端分子帕拉纠从罗马逃到东方寻找庇护,暂时受到叙利亚与巴勒斯坦教会的欢迎与保护。许多东方教会领袖认为,帕拉纠关于罪与救恩的教导,并不像奥古斯丁与其他西方神学家所说的那么成问题。虽然如此,他们在公元431年的以弗所大会中,宁愿牺牲帕拉纠,来取悦罗马的主教,以便得到罗马主教支持他们谴责聂斯脱利。这段神学历史的结果是,东方与西方教会同意,聂斯脱利与帕拉纠两人都是异端分子,并且他们的教导不仅不是正统的,也是会彻底破坏福音本身之可咒可诅的错谬。然而,情况显然是,西方教会从来都不认为聂斯脱利与聂斯脱利主义如同东方教会所说的这么邪恶;并且东方教会同样也不认为帕拉纠与帕拉纠主义像西方教会所说的这么可怕。

此外,西方教会也卷入分裂主义的争斗,该分裂主义名为多纳徒

主义(Donatism);在4世纪晚期与5世纪初期,这个主义的教会在北非为数众多并且很有活力。多纳徒主义者坚持:与皇室权柄有瓜葛,由罗马主教以及东方的宗主教所代表的教会,乃是背道者,因为其中有许多主教,在君士坦丁之前的迫害中曾经叛教,然后在君士坦丁的时候复职。多纳徒主义者想要拥有一个纯洁无瑕的教会,毫无背道者与不道德领袖的污染,甚至连悔改与通过补赎礼(penance)而复职者也不能有。他们是严格的教会道德主义者,起源于德尔图良与西普里安。在5世纪早期,他们有自己的主教、教堂与学校。若无皇帝的帮助,西方的主教无论如何努力,也无法平定或者把他们纳入大公教会的羊圈内。最后,这件事果然爆发起来。西方的教会强迫多纳徒主义者走入地下,他们当中有许多人变成北非沙漠里的"神的游击队"。这些游击队使大公教会的领袖穿梭于城市之间的旅行变得非常危险。

正当东方教会因为基督论缠身,缚手缚脚之际,西方教会则因为救恩与教会真正的本质之辩论与争议,弄得筋疲力竭。这些迥然不同的冲突背景,造成东方与西方教会最后分道扬镳。但是,造成这种分裂的因素,也另有其他的模式。在东方,从君士坦丁以后的皇帝,往往对主教与宗主教颐指气使。这种教会行政的方法,后来称为凯撒教宗主义(caesaropapism),意思就是"凯撒是教宗"。东方的教会不接受这种标签;他们表示说,他们实际上曾经授权给皇帝,让他成为教会与国家的统治者。虽然如此,有几位皇帝确实控制了教会,甚至控制了教会的神学。这个模式是君士坦丁树立起来的,因为他在公元325年的尼西亚大会中,自称是"所有主教的主教"以及"第十三位使徒"。这个观念,在皇帝查斯丁尼(Justinian)的时候达到极点;公元527年至565年,查斯丁尼在君士坦丁堡执政,收复了大多数以前沦入蛮族国王手里的罗马帝国西方国土。(在罗马于5世纪陷落之后,这最好称为拜占廷帝国。)

大约从公元410年开始,到了查斯丁尼的时代,西方世界一直缺乏可以行使治理功能的皇帝,而且在查斯丁尼短暂的攻占之后,它又再被野蛮民族的众国王瓜分。在长久的文化、政治衰退,以及西方拉丁世界的分裂期间,罗马的主教步上舞台中间,填补权力的真空,并

且提供一些统一的象征。这个过程，由利奥一世，大约在公元 410 年开始，并且由后来的主教继承，甚至作得青出于蓝，更为出色成功，例如格列高利一世(590—604 年)为西方世界的教会与国家关系，建立了一个破天荒的先例。在教会编年史上，这两位主教的头衔上都冠有"大"这个字，因为他们至少都对国家与教会行使过权柄。在许多方面，他们具有皇帝的功能，因为面对蛮族的战争与西方的文化解体时，并没有比他们地位更高的个人或机构。最后，教宗的权柄之大，甚至开始为新的西方皇帝加冕，例如公元 800 年查理曼皇帝。世俗统治者与教宗之间的权力斗争，一直荼毒西方的教会和国家，但是教宗与大西方教区的众主教从未承认，世俗的统治者具有决定何为真教义的权柄。他们极力主张，教会应该独立于国家之外，以及教会对于教义与教会问题，具有至高无上的权柄，即使为之锒铛下狱也在所不惜。

西方教会对于在卡尔西顿大会之后持续不断的基督论争辩，几乎完全置之不理，因为他们自己的问题都应接不暇。东方教会有关基督本性的争辩，牵扯到拜占廷帝国的皇帝们，特别是其中最伟大的一位：查斯丁尼。不幸的是，许多西方基督徒，包括罗马天主教与新教在内，对于东方在卡尔西顿大会之后的基督论争议所知无几，而东正教基督徒则对这些争辩的观念与术语非常沉迷。毫无疑问的，如果双方都比较了解对方的神学，那么东西双方基督徒互相之间的认知程度，也就会比较大。东方基督教的思想有一个主要的特征，就是它与一性主义与反圣像主义(iconoclasm)斗争留下的痕迹。我们以后会有一章篇幅，用来讨论反圣像主义。但我们在这里，要看一性主义的争议，以及东方对于与这主义有关的各种辩论和决议。

东方持续的基督论争辩

有一位教会历史学家写过："与古典的问题定义对照，卡尔西顿的解决方案比较松散，因为它不断需要进一步的阐释。"[2] 尽管卡尔西顿提出在神学上正确的教义，因为它的信条经得起时间考验，但"从政治的观点而言，卡尔西顿大会是个失败"，因为"主教们刚一离

开卡尔西顿，异议者就开始发出愤愤不平的声音。"[3] 正如我们已经知道的，有些亚历山大学派(即使在埃及以外的地区)甚至不屑与卡尔西顿定义对话，就拂袖而去；他们可以称为"激进的一性主义者"，因为他们对于任何不肯宣告"在结合之后，只有一性"的教会，都不肯作任何折中让步。他们拒绝欧迪奇，以及欧迪奇否认基督的人性与人类同质的错误，但他们不愿与任何宣告基督具二性者有任何团契关系。有些激进的安提阿学派(就是真正的聂斯脱利主义者)也脱离大公教会，因为卡尔西顿信条咒逐使二性分裂，以及具有欧迪奇主义和一性主义味道、强调基督是一位(*prosopon* 与 *hypostasis*)的神学。

但是许多签署卡尔西顿定义的主教，后来也觉得不安与不满。他们想要留在大公教会，与皇帝和宗主教们具有团契，但他们觉得卡尔西顿基督论的诠释有错误。当然，安提阿学派认为，它倾向于亚历山大学派，反之亦然。这个情况与公元 325 年尼西亚大会之后如出一辙。签署尼西亚信经的主教重新思考描述父与子平等的本质相同信条；因为这信条，根据撒伯里乌主义和形态论的方式，都可以诠释。在卡尔西顿之后，许多主教后悔他们签署过这个定义，因为这定义可以用聂斯脱利主义或者欧迪奇主义的方式加以诠释。他们害怕，这个定义是这一个或另一个异端的胜利。所以"我们需要有一个可与卡帕多西亚教父为尼西亚神学所作之工相媲美的工作，来介绍卡尔西顿定义并使它赢得全面的接受。"[4]

在许多教会领袖的心目中，有一个问题仍未解决："什么是构成一个完全人格(人性)的要素呢？它必须具有哪些最基本的要求，才能称为完全呢？如果逻各斯变成这人的自我(Ego)，在何种意义上来说，此人格可以说已经具有了所有的要件呢？"[5] 当然，这个问题是倾向安提阿学派之主教的主要关怀，他们对于救主本性之二元论与真实人性之强调，简直不遗余力。亚历山大学派的主教，则另有不同的关怀。他们很高兴见到卡尔西顿定义的主要诠释是，本质合一的位格是神圣的神儿子，并且他们想要提倡，这个人性是 *anhypostasia*，也就是不具人格。但他们的问题是，如果这二性甚至在结合后，仍然保持如此完整与不同，基督位格是神圣的逻各斯之观念，怎能长期保持整全与合一？"他们认为，像卡尔西顿这种信条，既区分二性，同

时又宣称，这二性存在于一个单一位格里，就是一种矛盾，并且为聂斯脱利主义开了一扇门。”[6]

事实上，东方的主教与神学家在卡尔西顿大会之后大致可分成三个主要派系。首先，有一派是严格的基督二性论者（dyophysite，就是相信基督的二性迥然不同，同时拒绝聂斯脱利所说的，在结合之后只有一性的观念），这些人是温和的安提阿学派。他们认为，卡尔西顿大会乃是安提阿的神学英雄摩普绥提亚的西奥多之古老基督论的胜利。他们希望卡尔西顿大会与西利尔及其基督论有些不同，即使卡尔西顿为他的“一位格和一性”的原则背书。这些基督二性论者并没有像激进的聂斯脱利主义那样脱离大公教会。他们留下来，为安提阿对于本质合一的诠释辩护。最重要的是，他们要防止西利尔属性相通的原则变成卡尔西顿大会的官方诠释。在卡尔西顿之后，他们的英雄是居鲁士的狄奥多勒，他在卡尔西顿大会中被证明是无辜的。

在卡尔西顿之后，大公教会里的第二个派系，就是温和的一性主义，他们认为西利尔是过去的伟大英雄（即使他在433年曾误入歧途，跟安提阿妥协，容许人谈论二性），与安提阿的瑟佛留（Severus）为在世的英雄与主要神学家。并非所有一性主义者，都是住在亚历山大或其邻近的地区。一性主义者甚至侵入到聂斯脱利国度的正中心安提阿本身！瑟佛留与他的一性主义盟友（大多数以亚历山大为中心，或者住在君士坦丁堡），想要提倡西利尔的属性相通观念，甚至重新诠释卡尔西顿，把道成肉身视为“在结合后，只有一性”。他们首先在幕后改写卡尔西顿定义，正如半阿里乌主义者在尼西亚大会之后，把本质相同改为本质类似。“他们的基督论起点乃是，考虑先存的逻各斯与道成肉身的逻各斯之身份；尼西亚信经与西利尔为了反对聂斯脱利，断言这个身份是救恩的必要条件。对于一性主义者，这是本性或位格的身份，因为这两个词显然是同义词。”[7] 有一位名为艾努努（Timothy Aelurus）的一性主义者宣告：“如果基督里面有二性，那么他就有两个位格；但是，如果有两个位格，也就是有两个基督。”[8] 但是温和的一性主义者拒绝欧迪奇把神性和人性在基督里混杂起来，并且借着本质合一的原则，主张神性与人性是“一个混合的

本性”。在强调结合的同时，二性的区别必须保留。他们的神学与西利尔可能并没有太大的不同——如果毕竟还是有的话。

第三个后卡尔西顿派系就是新卡尔西顿主义者，他们的英雄与优胜者是一位名为李安迪(Leontius)的人。教会历史对其身份的记载很混乱。有人认为，拜占廷的李安迪乃是获得官方认可的卡尔西顿诠释，名为“二性互通”(*enhypostasia*)原则的打造者。另外有人说，这原则是耶路撒冷另一位李安迪所提出来的。本书将根据传统，把领导大公教会在公元553年君士坦丁堡第二次大会中得到答案者视为拜占廷的李安迪。新卡尔西顿主义者想在温和的安提阿学派(二性主义者)与温和的亚历山大学派(一性主义者)之间，找到一个折中的方案，同时又拒绝双方的激进分子。解决这个似乎没完没了之争议的方法，乃是重新确认，卡尔西顿的语言是“精雕细琢的”，在这同时，用一个可以看出基督的人性为地地道道的人性，而对于逻各斯而言又没有独立身份的方式，来诠释卡尔西顿定义。换言之，无论如何，这需要有一个观念范畴的大突破，超越所有既知的存有(*physis*， *ousia*)与人格(*prosopon*， *hypostasis*)，进入新的范畴。

在这个伟大的基督论争辩中，所有的各方似乎都有个牢不可破的信念，就是本性与位格必须互相依存，所以一个本性若要真实与完全，就要有一个位格，使它成为真正的存在，以免变成抽象空洞的作用。至少，这几乎是举世公认的、与人类存在有关的信念。任何人在争辩中，都绝对不能主张一个个体的人性没有人格会是真正与完全的。这就是安提阿学派为什么往往牺牲一位格，为了二性的原因；并且这也是亚历山大学派为什么牺牲二性，而谈一位格的原因。双方都无法想像，若不是一个独立与个体的人类，人性怎能完全真实与完全？这是新卡尔西顿主义者提出之思想工作的任务，而拜占廷的李安迪则提出答案，正如卡帕多西亚教父在一个半世纪以前，曾经提出三位一体难题的一个解答。

基督一性论的争议

就整体而言，一性主义者的派系比二性主义者或温和的安提阿

派造成更大的麻烦，在教会和帝国里都是如此。二性主义的神学家与主教认为，卡尔西顿定义通常都代表他们这一边的胜利，并且他们的主张，借着与在政治和教会上都很占优势的一性主义竞争，而达到尽善尽美。在后卡尔西顿时期，有二位主要的一性主义者，就是安提阿的瑟佛留与亚历山大的主教艾努努。有一段时间，他们以及他们的同路人，可以左右皇帝芝诺(Zeno, 476—491 年)宠信一性主义。瑟佛留撰写了一性主义最重要的神学著作，《真理的热爱者》(*The Lover of Truth*)。他在这本书中铿锵有力地声称，基督具有真正的神性与人性，同时又表示，这二性结合成为单一的复合本性，因为它们在道或神儿子的位格里结合：

> 在永恒里与生他者同质的，就是自动降临，变成与其母亲(马利亚)同质的那位。因此，他变成人，本质是神；他使他自己变成他原来所不是者，在这同时又维持他原来所是的，并没有任何改变。因为他在道成肉身中，并没有失掉他的神性，并且这人也没有失掉可以触摸得到的实体本性。[9]

然而，即使瑟佛留承认，耶稣基督里具有神性与人性的二重真实，但是哪一性主控是显而易见的：逻各斯位格的神性，控制耶稣的人性。他只有提到人类身体的"实体本性"，作为他为何是一个人的例子。阿波利拿里也可以说到这种程度。

主要的一性主义者驳斥越来越二性化的卡尔西顿诠释。他们开始不但批评这种诠释，甚至也包括这个定义本身在内，并且提出三个罪名：首先，这个定义不包括能够胜过聂斯脱利主义的惟一信条："道成肉身只有神圣逻各斯这一个位格。"第二，这个定义故意不提本质合一或属性相通的原则。第三，它把"从二到一"的告白排除在外。最后，在他们想要左右大众的意见倒向其诠释的温和企图失败之后，主要的一性主义者公开驳斥卡尔西顿定义，并且对它发出咒诅："至于我们，我们遵从神圣圣经的教义，与神圣的教会神学家。我们咒诅，谈论基督具有二性或者二质(实质)的所有人。"[10]

皇帝与主要的基督教主教允许叙利亚与埃及的少数聂斯脱利主

义与激进的一性主义(欧迪奇主义)教会在分裂中脱离大公教会,乃是一件事;但是,他们是否允许大权在握的亚历山大宗主教以及基督身体的一个完整肢体,只说几句话公然表示他们拒绝与所有异端往来,目的只是要求重新考虑卡尔西顿定义的措词与诠释,然后就拂袖而去,则完全是另外一件事。这个定义毕竟不是信经,像尼西亚的信仰宣言一样。即使这个定义的打造者也认为,它只是尼西亚信仰的诠释。6世纪早期,一性主义者的势力在东方教会中继续成长,直到他们人多势大,比其他团体的人数更多并更有力。一性主义者为了表明他们并不是异端分子,不断地宣告,他们源自所有人都景仰的伟大教父西利尔,与欧迪奇和他的激进一性主义徒众有所不同。

公元527年,有一位很强势的皇帝在君士坦丁堡登基:查斯丁尼一世,或者称为大查斯丁尼。查斯丁尼因为推动许多法律和政府的改革与创新,并且创建圣智院大教堂而享有盛名;现在圣智院已经改变为矗立于伊斯坦布尔正中心的清真寺。但查斯丁尼在神学上赖以成名的原因,则是解决一性主义者的争议。他与第一位拜占廷皇帝君士坦丁同样认为,促使教会在教义与行政组织上统一,乃是他的职责。所以,他首先作的就是,要求整个罗马帝国的主教确实遵守卡尔西顿的定义。甚至对于温和的一性主义,这个要求也是一个打击。然而,为使温和派中的最温和者回归大公教会之正统与大公的阵营,查斯丁尼同意召开另一次大会,一劳永逸地向所有人澄清应该如何正确地诠释卡尔西顿定义。他允诺,一性主义者会拥有一席之地,如果他们愿意留在教会里面。

拜占廷的李安迪与正统的基督论

正如女皇布尔开利亚与她的丈夫(即摄政王马喜安)在卡尔西顿大会之前把《利奥的大卷》送给主教们传阅,以确保这个大会能够获得一定的成果,查斯丁尼也把一位特定神学家的著作推销给主教们,为新的大会预做准备;这大会预订在公元553年于君士坦丁堡召开,当作第五次基督教全体大会。这位得宠的神学家,就是已故拜占廷的李安迪,他于公元529年与536年,在耶路撒冷和君士坦丁堡孜孜

不倦地默默工作。查斯丁尼任命他召开并主持这个主要正统神学家的大会，以便打造一个本质合一的新观念，不但完全符合卡尔西顿定义，同时又可以作为沟通温和一性主义者与二性主义者的桥梁。

李安迪的生平细节不详。事实上，正如上面说过的，有些学者甚至争辩，完成这个任务者是否为拜占廷的李安迪。虽然如此，传统这样说，大约在公元 485 年的时候，李安迪出生于一个拜占廷的贵族家庭，这就是查斯丁尼认识他的原因，他在公元 543 年去世，地点可能是在耶路撒冷。查斯丁尼与李安迪可能具有某种亲属关系。李安迪在很年轻的时候，撇下他在君士坦丁堡的财富与安逸的生活，旅行到叙利亚去，住在修道院里，受到聂斯脱利的影响。最后他自己抽身离开这个异端，变成卡尔西顿的热情支持者，但是无疑带有亚历山大学派的色彩。

拜占廷的李安迪的主要现存著作从未翻成英文，在西方通常以其拉丁书名著称：例如，*Contra Nestorianos et Eutychianos*（《反聂斯脱利主义者与欧迪奇论者》）、*Capita Triginta Contra Severum*（《十三章反瑟佛留》）与 *Epilysis*（〔对于瑟佛留争论的〕《答案》）。除了对各种基督论异端提出高明的反驳，并独尊卡尔西顿的基督论，李安迪在概念上有一个大突破；查斯丁尼认为，这个突破对于向违犯者辩护卡尔西顿定义的功效非常卓著：基督的人性，存在于神圣的道中的“二性互通”原则。这个观念本章很快就会解释。它代表“在亚历山大学派以前的基督论上，是个很显著的进展”，[11] 并且似乎可以满足安提阿学派和亚历山大学派的两个温和派系之要求。二性互通所解答的问题，可用这个问句来表达：“如果，正如举世都同意的，一性必须具有它（自己）的一个位格（个体的存在），那么一个人，怎能宣称：‘一个位格里面具有二性’呢？”[12] 这似乎就是整个辩论的核心，也就是使安提阿与亚历山大分道扬镳的、这个尚未解决的并且似乎无法解决的烫手山芋。

李安迪同意亚历山大学派的首要观点是：永恒神圣的逻各斯，或者道，即神的儿子，乃是道成肉身的那一位。耶稣有一个并且也只有一个位格，就是神的儿子。但是他与亚历山大的基督论相反，否认基督的人性不具人格，也就是西利尔对于人性的 *anhypostasis* 之观念：

对于“一个本性，若没有位格，它就只是一个抽象作用。”[13]那么，二性不就应该具有两个位格吗？不！李安迪郑重地说，尽管一性，即使是人性，若没有位格就不能存在，但它并不需要专有的位格。它可以“实化”(hypostatize)到另一个位格里。换言之，李安迪认为：“基督的人性并非没有位格，而是实化(位格化)到逻各斯的位格里去了。”[14]基督的人性，乃是一个完整与完全的人性，并非 *anhypostatic*(没有位格的)，但它本身也没有自己的位格，而是 *enhypostatic*，意思就是“在另一个位格里面实化出来。”

根据李安迪的说法，任何两种存有或实有，可以有三种结合的方式。首先，它们可以单纯地并列在一起，彼此的关系很亲密，例如一个友谊或婚姻的关系。这是聂斯脱利主义者所想像的道成肉身，神性与人性为互相合作的二性和两个位格。第二，它们可以混合为“第三类”，即一种混合体，所以它们的结合产生一个新性，也就是这二性的混合物。这就是欧迪奇论者与激进一性主义者所想像的道成肉身：人性与神性是一个位格的实体，这实体是二性的混合，但是二性都不完整。最后，“二物可以这样结合：它们的不同本性，可以同时存在于一个单一位格里。”[15]这就是李安迪对道成肉身的看法，并且他还举例作为证明。例如，一个火炬同时是木头和火焰，也就是具有二性，因着火完全结合起来。相同的，在一个人里面，身体和灵魂是两个不同的本性，只要这人活着，这二性就借着这个人的位格结合在一起。在这第三种结合里，每一性都可以具有自己的独立存在，但事实上却没有。它们互相贯通，但没有形成第三类，因为它们借着一个位格或存在结合在一起。

根据李安迪的说法，道成肉身就是第三种结合。在这个本质合一中，基督的人性存在(也就是人格化，并且得到具体的存在)于他的神性位格里。“因此，基督的位格就是永恒的道，并且他的神性和人性都在这个位格里存在。就是为了这个原因，我们可以说，在基督里有‘二性互通’的原则。”[16]换言之，李安迪认为，基督的人性具有其他人在未堕落(原始无罪)之前所具有的一切，除了在神圣的道之位格外，它并没有独立的位格存在。耶稣基督过去是并且现在也是永恒三位一体的第二个位格，这道，就是神的儿子，具有人性与他自己的

神性,并且他就是这二性的"位格"。他们以前为什么没有想到这点呢?

正如卡尔西顿所作的诠释,李安迪提出来的答案,并没有增添尼西亚的信仰内容。二性互通所有的一切,乃是卡尔西顿基督论的一种诠释,对于克服亚历山大学派与安提阿学派的强劲反对很有帮助,即使双方比较顽固的拥护者,都拒绝放弃他们的原有看法,转而接受这个诠释。最重要的是,无论是李安迪、查斯丁尼或者公元553年的第二次君士坦丁堡大会,都认为这个答案在任何方面都没有逾越卡尔西顿的地方。相反,根据二性互通的原则:

> 李安迪……只是促使卡尔西顿教父的工作继续往前发展,以便阐明真正的信仰,不为聂斯脱利主义者或欧迪奇主义者的错谬,留下任何空间。"我们必须承认二性,因为在耶稣基督里,神性和人性结合在一个位格里。但是作为'人性'并不是独立存在的,如同是'在逻各斯之外的另一位'。"相反的,它有其存在,只是它存在于逻各斯的位格里面,逻各斯使它与自己结合。并且,因为每一性都保留着它的主要性质与特质,"存在的差异"得以保存;在耶稣基督里面只有一性(*una substantia*)的观念,证明是不可能的。[17]

李安迪的基督论可以包容属性相通的观念,所以神与人的两种特征,都可以归给神圣的逻各斯,他是耶稣基督的位格中心。正如耶稣基督,也就是道,受过苦与征服过死亡。虽然如此,在这种机制下,我们仍旧可以说,神性不可能受苦(没有激情),耶稣基督只在"他的人性"中受苦。我们也可以说,这个人性是完整与完全的,并且得到具有拯救功效的道成肉身之医治,因为耶稣基督的人性具有对人性很重要的所有成分。

在公元553年的第二次君士坦丁堡大会中,拜占廷的李安迪(借着著作)得以向所有参加者解说他的卡尔西顿诠释,并且所有主教都必须重新承认卡尔西顿的定义。换言之,皇帝告诫他们说:"无论是亚历山大学派或安提阿学派,如果你无法看出,这个新的诠释可以完

全清除你的反对理由，那么你就是固执得无可救药，不配作为大公教会的主教。"为使一性主义者同意，重新确认卡尔西顿定义与这个新的诠释，查斯丁尼与这个大会，把已经去世的安提阿英雄摩普绥提亚的西奥多，谴责为一位异端。这个大会的主要目的，也有一个插曲，就是谴责奥利金这位亚历山大学者。很显然，第五次基督教全体大会的主要动力，完全在查斯丁尼的掌握之下，乃是要抚慰与招纳亚历山大学派温和的一性主义者，同时保留并重新确认卡尔西顿的正统教义。安提阿学派输掉了这一个回合。"简而言之，安提阿学派各种各样的基督论都受到谴责，而亚历山大学派的基督论只有极端形式受到排斥。"[18]

这个故事有无底线呢？在谈过与作过这么多之后，基督徒对于耶稣基督所应该相信的是什么呢？一言以蔽之，这就是：根据本质合一之教义，第五次基督教全体大会所诠释与发表的是："在我们开始观察基督二性的实有这一思考过程时，总是要先回到他是一个人的基本真理。逻各斯成为人，神性与人性的特质都属于他，圣经所报导的行动与言论，无论是神圣的或人类的，都是他的。"[19]

如果很有耐性，我们或许可以跟上教会的思想路线，直到公元553年第五次基督教全体大会的基督论决议。至少，很少现代的新教基督徒，能够轻松愉快地或者没有重大的挫折感，就能了解东方基督教会第六次基督教全体大会的决议；这个大会在教会历史上，以第三次君士坦丁堡大会闻名，于公元681年，在拜占廷帝国的首都召开，以解决对东方基督徒很重要的争议，但是西方基督徒对这个争议几乎不闻不问。罗马天主教确实承认，君士坦丁堡第三次大会是大公教会未分裂之前的真正基督教全体大会，但是很少天主教徒在意这大会制定的条款和决议。在第二次君士坦丁堡大会与公元681年之间，有一个关于基督的教导，名列正统教义的榜上，目的是要使叙利亚和埃及分裂的一性主义者，回归到大公教会的羊圈里面。这个教义，名为基督一志说（monothelitism），也就是认为基督只有一个意志的信念。后来争论的问题乃是：基督究竟有没有两个意志，一个是神圣的，另一个是人类的；或者他只有一个意志，就是神圣的意志。

有一位东正教的伟大神学家，几乎是单枪匹马，就击败了基督一

志说，他就是认信者马克西姆(Maximus，580—622年)。我们在后面会用一章篇幅述说他的故事。由于他对于基督二志说(dyothelitism，相信基督具有两种意志)的辩护，以及为了这个辩护而壮烈地殉道，第六次基督教全体大会谴责基督一志说，并且要求基督徒要接受基督二志说为正统的教义。这是基督一志说的重大挫败，此后永远都与大公教会老死不相往来。

在这描述基督论大争议与处理这些争议大会的段落尾声，若有读者认为第五次，特别是第六次基督教全体大会，都有一些事情错得很离谱，他们并不会很孤单。许多新教基督徒(天主教徒为数也不是很少)，都怀疑这一切究竟是不是真有必要？耶稣基督乃是救主与主的福音，真的会受到这些似乎很抽象、有时候甚至是吹毛求疵的辩论危害吗？最好的答案，可能是对错皆有。教会历史学家冈萨雷斯把这个答案简述得掷地有声：

> 至少在三个世纪以前开始的教条发展与解说过程，因此戛然终止了。这个成果乃是，拒绝所有的极端立场，明确地主张基督是完全与真正的人与神，并且又表示这二性在一个单一位格里，亲密地结合在一起。在这个过程中，新约历史上有爱心的耶稣被搁置一旁，并且救主变成思考与争议的对象；这些大会使用了对新约完全是外来的字汇，例如“位格”、“本性”与“能力”等来描述他，使他变成静态的讨论对象，而不是基督徒与历史的主。但是，有人或许会问，如果基督徒一旦把他们最佳的心智能力，应用到基督教信仰的最大奥秘上，教会除此之外，是否还有其他道路可走呢？这六个大会所走过的路程……确实殚精竭虑，想尽办法拒绝过每一个想要把信仰合理化的简化企图，并且指出道成肉身是无法透视清楚的奥秘。[20]

这个基督教神学论战的大戏，到此就谢幕了。就所有务实的目的而言，基督教正统教义，在第五或第六次基督教全体大会已经完成了。东正教基督徒在基督教正统教义的发展闭幕之前，要把第七次

基督教全体大会包括在内。罗马天主教会的基督徒，则会指着后来的大会与教宗的决议说，还有许多哪！然而又有些新教基督徒一定会主张，这些争议大部分都是多此一举，因为基督教正统教义很早就已经确立，可能是在公元325年的尼西亚大会的时候——如果不是更早在使徒与有些教父的著作中就已经拍板定案的话。虽然如此，教会却有必要克服诺斯替主义、次位论、阿里乌主义、撒伯里乌主义（形态论）、阿波利拿里主义、聂斯脱利主义和欧迪奇主义等各大异端，这是任重道远的神学过程。但愿它能够更简单一点。有些系统神学家表示，二千年基督教历史上的每个异端，都可以归溯到上述异端的某一个。如果这话是真的，那么击败这些异端就是极为重要的，即使因此产生过很大的混乱、丑闻与非常专门的辩论和教义信条。如果上面提到的任何一个异端大获全胜，变成普世基督徒的共识，结果就会变成福音的严重挫败。神用奇妙的方式作工，甚至透过旧约时代的古列王与早期教会的君士坦丁和查斯丁尼来保存真理。

现在是改谈在东方基督论大争议的同时，西方神学发展之历史的时候了。在这段发展史上，有一个名字出类拔萃，超乎其他西方所有的基督教思想家之上。若有人表示，奥古斯丁是使徒之后的世代中最有影响力的西方基督教神学家，并不为过。下面我们要讨论奥古斯丁以及其他人的思想。

第五部分　分　裂

东正教与天主教一分为二

到目前为止,基督教神学史一直都是比较统一的大公与正统大教会的历史。我们看见了异端与暂时的裂痕威胁过教会的合一,以及教会有时如何利用胁迫的力量来强制合一。然而,尽管具有这些张力,属于使徒统绪之主教的教会,仍然想尽办法维持统一的格局。在5世纪中期,卡尔西顿大会召开时(451年),基督教大教区的主教们彼此之间仍有团契,虽然这团契时有紧张关系,且有分裂之虞。而在这个大会之后,大公教会所认同的主教,乃是与皇帝、东方君士坦丁堡的宗主教以及西方的罗马主教(也是一个宗主教)有团契的主教们;并且皇帝、君士坦丁堡和罗马宗主教,这三者之间通常都保持着共守圣餐和团契的关系。

我们也见过,大公教会在4世纪与5世纪,经历过好几个重大的叛变。在西方,多纳徒分裂主义者建立自己的主教团契与会众,只有国家的力量才能迫使它的拥护者回到大公教会的羊圈,或接受流放与地下化的命运。在罗马帝国东方的边缘,取斯脱利主义者与一性主义者的分裂就更持久。然而,至少在理论上,大公教会与其信仰和团契的大传统,保持得相当稳固。可惜的是,天下事合久必分,大教会的格局并不能维持到永恒。因为西方众教会越来越把罗马的主教视为所有基督教的超级主教;东方教会则尊奉君士坦丁堡(皇帝与宗主教)为基督教世界的中心,这个因素使大公教会产生张力,在卡尔西顿大会之后数个世纪中,这张力因为诸多因素而越来越形恶化。

东方与西方教会的大决裂,在公元1054年的时候,正式定案,因为当时罗马与君士坦丁堡的宗主教,同时把对方逐出教会。但是,事实上,这并非头一遭,因为以前也发生过。然而,从公元1054年之后,这个破口从未愈合过。从那时开始,几乎至少有千年之久,基督教有二大支派,双方都自称是大公与正统的真正使徒教会。大多数读者将会看到名为东正教与罗马天主教这两大传统的庐山真面目。然而,这两大传统都自认,他们是在五旬节(使徒行传第二章)诞生的使徒教会之真传。并且,他们也都认为,对方乃是离经叛道,分裂真正神圣大公与正统教会的分子。

这种态度有个可见的记号,就是禁止参加对方举办的圣餐礼。罗马天主教的会友,把罗马主教视为教宗与"基督的代表",不可与东

正教系统教会的会友共领圣餐或主餐。东正教系统教会(希腊、苏联与罗马尼亚等)的会友,不可跟罗马天主教教会的会友共同领受圣餐。尽管双方都承认对方是基督徒,但都不认为对方是耶稣基督的真教会,在对手的眼中,都是教会分裂者。双方都声称,对方至少在公元1054年(若不是更早以前),就破坏了基督身体的和平与合一。

到底是什么因素造成这个分裂呢?为什么使徒的大公教会与罗马帝国这样分崩离析呢?为什么这两个伟大与古老的教会系统,都宣称自己在今日世界中代表早期的教会呢?本书这一段落会分成几个阶段,来述说这段历史。这段历史将从在西方传统中首屈一指的重要神学家,希坡的奥古斯丁开始;在许多方面,奥古斯丁都是西方神学治学方法之父。即使东方教会公认他是教会圣徒之一,也是基督教的伟大教师;但是,他们同时认为,奥古斯丁在许多方面,使教会误入歧途。他的遗产包括好几个西方根深蒂固的思想观念,但是东方基督徒却无法接受。接下来,我们这个关于东方与西方大分裂的历史,将会继续考虑好几位在东方与西方很重要的卓越神学家,他们对于这个分裂的影响比奥古斯丁稍微小一些。我们也会考虑造成这分裂的好几个直接因素,来作为这一段基督教神学史的结论,例如西方教会更改尼西亚信经,但东方认为那是异端的行为。读者们在这一段落的末尾将会知道为什么大公教会与其伟大的传统会一分为二,就是今日的东正教与罗马天主教。

为了把这段历史陈述得尽善尽美,我们要回溯到本书第四部分结束之前。尽管东方与西方的分裂深植于语言和文化的问题,但是罗马与君士坦丁堡的分离之所以变成必然的结果,似乎是因为有一位特殊的神学家,变成西方神学思想的标准与典范,其大名叫做奥古斯丁。他不会说,也不会阅读希腊文,借着很拙劣的拉丁文译本,阅读圣经与早期教父的著作。他对拉丁的思想传统很沉迷,终生都在罗马的影响范围之下。有些因素,使他的影响力在其有生之年,就已经遍布在西方基督教里面,并且在他死后几十年变成半官方的权威。

奥古斯丁的才华、文字作品的数量与影响力,可以跟奥利金媲美。奥利金之于东方基督教(直到553年,他受到冤枉的谴责之前),就像奥古斯丁之于西方基督教。甚至连16世纪伟大的新教改革者

也自认为，他们是奥古斯丁的追随者与诠释者。这个人的思维对于西方基督教，包括罗马天主教与新教的影响，我们无论怎么说，都不会有言过其实之虞。然而，东方基督教对于他的接受度，可就没有这么热情了。东正教神学家通常都认为，如果不是这位北非教父本人，至少也是这个人的神学诠释，使西方教会走上分裂，甚至异端的道路。

那么，大分裂的历史理所当然就要从仔细地考虑奥古斯丁与他的遗产开始。尽管我们能想像到的任何神学、哲学与伦理问题，他都写过书籍与信件，但我们的焦点乃是奥古斯丁的救恩论。他对罪与救恩的看法，乃是他对神学史之贡献中最有争议的中心。他对于三位一体和基督位格的看法很有特色，但是整体而言，他接受教会在尼西亚和君士坦丁堡大会得到的共识，并且他针对这些主题写的著作，与以弗所和卡尔西顿大会宣告的正统教义，并没有任何特别的冲突。奥古斯丁之心理学模式的三位一体论，可以有许多诠释的方式，许多人将它与东方三位一体思想的主流模式相对比。然而，奥古斯丁对于三位一体与道成肉身的整体神学，绝无不符正统教义或与东方的一般思想路线不一致的地方。那么，本书的注意力将会比较集中在奥古斯丁的神学直接造成东西分裂，并塑造西方卓越的救恩论，但却被东方教会视为问题之源的地方。

第十七章　奥古斯丁宣告神的荣耀和人的败坏

身兼教父、神学家与主教的奥古斯丁，巍然矗立于一个很重要的神学岔路口上，指引整个西方基督教的行进方向：

> 奥古斯丁乃是一个时代的结束，同时也是另一个新纪元的开始。他是古代基督教作家中的最后一人，同时也是中世纪神学的开路先锋。古代的神学主流都汇聚在他的身上，奔腾成从他而出的滚滚江河，不仅包括了中世纪的经院哲学(scholasticism)，连 16 世纪新教神学也是其中的一个支流。[1]

有人把自奥古斯丁涌出，在西方神学世纪中川流不息的特殊“神学潮流”，称为奥古斯丁主义(Augustinianism)，并且正确地指出，这主义的主要特色是：“强调神至高无上的绝对主权，人类灵魂的绝对软弱无助，以及人类对于神恩典的绝对依赖性。”[2]

当然，奥古斯丁神学的这个核心观念，对他本人并不是全然新颖的。在他之前的教父也相信和教导过神的主权，以及人类灵魂对于恩典的依赖性。但是奥古斯丁使这些思想具有一个新的动力，并且使用新的方法把它们结合在一起。正如我们将要看见的，奥古斯丁主义在基督教思想之流里面，注入一个名为“神恩独作说”(monergism)的观念；这个观念认为，人类的运作完全是被动的，而神的运作则决定了普世历史与个人救恩的一切。许多人已经知道，这个观念有一部分是“预定论”(predestination)，并且自然而然地联想到 16 世纪的新教改革者加尔文。然而，比较宏观的看法是，在奥古斯丁对于神圣照管与救恩的神恩独作观念中，神是独一无二的主动者与能力来源；而所有人类，无论是集体或个人，都是神施行恩典或忿怒的工

具与方法。

在奥古斯丁之前的基督教神学，对于神与世界的关系，往往都有一种假定，就是“神人合作说”的观念，相信神的运作与人的运作以某种方式互相合作，因而产生了历史与救恩。当然，正统基督徒一直都相信，神的大能与恩典是至高无上的；但是，在奥古斯丁之前的所有神学家几乎都认为，神允许人类具有作某些重大决定的自由。然而，尽管奥古斯丁从未否认人类的自由，但他思想的整体宗旨乃在于否决人类的真正自由可以阻碍神的完美旨意。神无论如何总是可以达成他所要的目的，即使人类犯罪而行出乖戾邪恶的行为。奥古斯丁的神乃是：“决定万事万物的实有”，大能就是他的主要特征：

> 尽管奥古斯丁绞尽脑汁，想要保护人类的自由与神的良善，但神显然是超越一切，宇宙万物崇高无比的尊荣主宰，因此无论付出任何代价也不能牺牲神的绝对大能。这是奥古斯丁思想的纲领，这一纲领使大多数与奥古斯丁有关的教义得以形成。[3]

奥古斯丁的生平与事迹

在所有早期教父中，奥古斯丁的生平是最为人所熟知的一个。事实上，我们对奥古斯丁生平的认识，几乎超过我们对任何古人的了解。这是因为他写过一本相当可靠详实的自传，名为《忏悔录》(*Confessions*)。虽然这本书是以祷告的方式，来记述他的信仰旅程以及他对神的感谢，但是这本忏悔录透露了许多奥古斯丁的童年、家庭、青年、早期的挣扎、心智与身体的状况、悔改，以及他身为北非教会主要人士的神学发展与生活。奥古斯丁在这本书中，对于他的读者，少有保留，甚至可说是毫无保留。他把婴儿时期开始到成人生活中的罪恶，巨细靡遗地完全呈现出来，并且处处都强调他全然败坏，以及神恩典的医治与更新的大能。这本忏悔录也显示，奥古斯丁对于人性，包括他自己在内，都是悲观者，但是，他对于神的恩典则是一位乐观进取的人。

公元354年,奥古斯丁出生于塔加斯特(Thagaste),这是离开迦太基不远的一个北非小城镇。他的母亲摩尼卡(Monica)是一位基督徒;奥古斯丁在《忏悔录》中,把他的悔改信主归功于摩尼卡为他锲而不舍的祷告。奥古斯丁的父亲是罗马政府的中等公务人员,在社会上有点地位,是一个异教徒,对于摩尼卡的基督教信仰缺乏兴趣。虽然奥古斯丁在年幼的时候,受教为一个基督徒,但他在青少年时期就偏离信仰的生活,尤其是他就学于迦太基学院作青年学生的时候反反复复,时而想要"满足肉体的欲望",时而又想要透过哲学和宗教发现生命的意义。

奥古斯丁在迦太基,受到一个当时相当新的宗教"摩尼教"(Manichaeism)异端的影响。摩尼教徒乃是跟从波斯先知名为"摩尼"的人;摩尼在罗马政权的手下殉道,生平很像耶稣基督。有一段时间,奥古斯丁受到摩尼教的吸引,因为他们似乎是知识分子,并且可以对生命的终极问题提出解答;奥古斯丁这位年轻的学生认为,这些解答似乎比基督教或传统异教的解答更高明。举例来说,摩尼教徒相信,世间有两个永恒且力量同等的善恶势力,永无休止地纠缠在一起,争斗不已。他们好像诺斯替主义者,把邪恶归于物质,而物质就是邪恶原则的创造物;把良善归于天上良善的神所创造的灵。这个答案似乎解决了邪恶的谜底。但奥古斯丁最后终于恍然大悟,看穿这种二元论神学与灵修主义的真相,离开北非,前去罗马和米兰。

奥古斯丁在米兰,这个西方朝廷的所在地,所过的是异教徒生活,但是受到两大生命更新力量之影响。当他在米兰学院教授修辞学(传播学)的时候,奥古斯丁开始阅读新柏拉图主义的著作。这些作品使他相信,世间有一个非物质的、无限的属灵实有,这是妨碍他接受基督教的一个祸害。新柏拉图主义也为他提供一个关于邪恶的见解,这见解与卡帕多西亚教父尼撒的格列高利所发现与教导的类似:恶并不是实质,而是善的缺乏。这个看法使奥古斯丁相信,就整体来说,基督教和圣经的信仰无法回答恶的问题。如果神是无所不能与绝对良善的,那么,神从无中造出来的世界,为什么有这么多邪恶呢?世界既有邪恶,那么,神不就创造邪恶了吗?神不就是邪恶的创造者吗?新柏拉图主义,这个异教的哲学,给他一个最重要的神学

钥匙，以便打开他归向母亲宗教信仰的大门。

在米兰生活与教学时，奥古斯丁也开始学习安布罗斯的修辞学风格。圣徒安布罗斯是意大利北部最伟大的基督教传道人和主教。安布罗斯以非凡的勇气闻名遐迩；在皇帝下令进行残酷冷血的报复性屠杀，夺走了数以千计希腊人生命之后，安布罗斯仍然勇敢地对抗皇帝。而且，安布罗斯也以精湛的讲道技巧著名，因此奥古斯丁开始藏在米兰大教堂的后座，偷听安布罗斯讲道。最后，安布罗斯所传讲的信息，开始渗入到奥古斯丁心里，使他相信，他以前有眼不识泰山，错看了基督教。他曾经轻率地把基督教当作软弱者与愚人的宗教，并没有什么高明之处。但安布罗斯的榜样证明，一个人既可以很有知识、能言善道、勇敢无畏，而又是一位基督徒。

到了公元386年年初，奥古斯丁已经确信基督教世界观的真理，但是还没有准备好要归信他母亲的信仰。他知道，真正的基督教远超过单纯的心智知识；因此《忏悔录》透露，奥古斯丁在悔改相信耶稣基督这个关口时，内心深处所经历的许多痛苦挣扎。奥古斯丁的早期基督徒生活，有一个很反讽的祷告说："哦，神啊，请赐我纯洁的恩赐……但是，请不要现在就给我。"现在，他在米兰，真的走到了抉择的路口，然而还没有完全到可以弃绝他以前犯罪累累和自我中心的生活型态。

奥古斯丁的悔改经历，在教会史上是最为著名的一个。这个悔改故事，就是《忏悔录》的焦点；该书记述了他快刀斩乱麻，与以前生活一刀两断，以及使他完全脱胎换骨的生命更新之事件。公元386年8月的某一天，奥古斯丁坐在他与友人合租的一个别墅花园里。他的自传最好地记述了他自己悔改的过程。当时，他和一位名为亚吕皮乌(Alypius)的朋友，正在阅读保罗的罗马书，并讨论这位使徒向外邦人传讲和教导的福音。奥古斯丁读着读着便深深地悔罪：

> 当时有一个很深沉的思想，从我灵魂的秘密深处涌上来，并把我以前遭遇的不幸呈现在我的眼前，形成一个巨大的风暴，跟着，我的泪水好像倾盆大雨一样流出来。因为它沛然莫之能御的能力，我想，我一定会完全情不自禁地爆发出

来,所以我偷偷地离开亚吕皮乌;因为我的潜意识认为,独处是比较好的痛哭场所。所以,我退到遥远的地方,使我不会受到压迫感。这就是我当时的狼狈情形,他也知道;因为,我想,我呜呜咽咽地说过一些话,并在这种情形下,站起身来离开他。他当时留在我们原来所坐的地方,很可能是因为他完全吓呆了。我仆倒在地上,到底是怎么变成这样的,我自己也不清楚,只知道我在一棵无花果树下,放声大哭;因此,我的泪水就好像黄河决堤一样迸发出来,这是神所悦纳的祭物。然后,我并不是用这样的字句说,但却有这样的果效,不断地对神说:"但是,主啊,多久了?主啊,多久了?你要永久对我生气吗?哦,主啊,请不要记念我以前的过犯。"因为,我认为,过犯把我迷住。我由衷的发出这样悲哀的哭喊:"多久了,多久了?明日复明日吗?为什么不是现在呢?为什么现在不是我告别不洁净的时刻呢?"

我口中喃喃自语,说着这些话,懊悔无比又痛心疾首地哭泣着。当时,听啊,我听到一个好像男孩子,又像女孩子的声音,我不知道是哪一种,来自一个邻居的房子,一直重复地唱着说:"拿起来读,拿起来读。"我的脸色马上改变了,开始迫切地想:这样说唱,对于孩子的任何游戏,是否都很不平常呢?而且,我也想不起来,我曾经听过这种声音。所以,我两眼中的洪流就中断了。我起身,把这件事当作是从天上而来、叫我打开圣经阅读的命令,并且是叫我看,展现在我眼前的第一章……所以,我快快地走回我与亚吕皮乌原来坐着的地方,因为我在那里放下使徒所写的书卷。我回去后,一把抓起来,打开,默默地看这书卷,我的眼光首先接触到的地方,赫然就是:"不可荒宴醉酒,不可好色邪荡,不可争竞嫉妒;总要披戴主耶稣基督,不要为肉体安排,去放纵私欲。"(罗 13:13—14),我没有再读下去,而且我也不需要再读下去;因为顷刻间,当这个句子结束时,我的心里就像被一个大光照射着,充满了安全感,所有的怀疑阴霾都一扫而光,消逝无踪了。[4]

奥古斯丁在悔改后不久，由安布罗斯主教施洗，进入米兰的大公与正统教会。他最初想要过修道士的生活，因此把这个小别墅改建成祷告、研究和默想的修道院。最后，他决定要回北非的老家，建立一个修道院。奥古斯丁的母亲来米兰跟奥古斯丁同住，就在他们返家的途中去世。奥古斯丁回到北非之后，因为拥有伟大的才智能力和修辞学技巧，于现在名为突尼斯的地方，变成鼎鼎大名的基督徒。当地的大公教会，仍旧受到分裂主义的多纳徒派基督徒之危害，多纳徒派不断从大公与正统的基督教拉走悔改信主的人，改投他们的教会。摩尼教则仍然在增长之中，并且向基督教发出挑战。异教仍然很强大。但是，大公教会本身则受到许多内部问题的威胁。尽管奥古斯丁本人有意，但是他却无法随心所欲地过活，也就是当一位退隐默想的基督教学者，沉浸在默想、阅读和祷告之中。

公元 391 年，奥古斯丁真的是出于被迫，接受希坡基督教会众的按立。有一天，当奥古斯丁与他们一同敬拜时，那些会众真的动手抓住他，把他拖到前面，接受老主教的按立，根本不顾他的眼泪和抗议。然后，当那位年长的主教需要一位副主教时，奥古斯丁又再度被迫接受这个职事。所以，完全与他的个人意愿相反，奥古斯丁在公元 395 年受任为希坡主教，并在翌年，在原来年长主教去世时，正式接下这位主教的棒子。奥古斯丁在四十二岁的时候，成为北非一个主要教区的主教，并续任了三十多年，直到公元 430 年他去世时为止。在担任主教职的期间，他深深卷入教会生活与政治事务之中，因此博得了“基督教界最聪明的领袖之一”的美名。他也与摩尼教辩论过，透过写作，证明摩尼教是基于神话与充满矛盾的宗教。他也对抗日益增长的多纳徒势力，提出一个教会生活与礼仪的神学，最后攻克多纳徒派对大公教会的教阶与礼仪合法性的抗拒。但对于神学史，最重要的还是这位希坡主教与一位在罗马的、名为帕拉纠的英国修道士，以及追随帕拉纠的徒众，卷入的长期纷争与辩论。奥古斯丁根据这些冲突与争议所写的著作，多得汗牛充栋，可以充满一整个图书馆。教会史上，只有奥利金的写作数量超越他。据说，有一位名为依西多尔(Isidore of Seville)的西班牙神学家，在贮藏奥古斯丁作品的阁楼上，写了这样一个题词：“任何宣称他读过这一切著作的人，就是一个骗

子。”[5]

奥古斯丁的文字作品数量浩瀚如海，我们几乎可以在其中找到所需要的一切。他写过那么多主题，并且常常预示到未来世代的哲学、心理学与神学发展。因为他探索人类心智的潜意识领域，有些注释者认为，他是第一位心理学家。他对创造的思考，预见了未来的广义进化论，因为他拒绝按照字面诠释的七日创造论，并且把创世记中的“日”解释为长度不定的纪元或世代，神在这些纪元当中，透过自然作工、产生活物。但与我们的论述比较有关系的却是，奥古斯丁的著作有些美中不足，因为其中含有一些很明显的矛盾。他关于许多神学主题的思想，随着时间发展而改变，所以我们注意他思想的过渡期，是很重要的事。举例来说，在他的早期神学中，奥古斯丁辩护过一个自由主义者对于人类自由的观念，反对摩尼教的预定论。也就是说，奥古斯丁在开始的时候表示，罪与邪恶绝对不是神所预定的，而是人类自由意志运用错误的结果。后来，与帕拉纠和帕拉纠主义者(以及所谓的半帕拉纠主义者)辩论时，他改弦易辙，转变主意，开始认为人类的自由，在神的更新恩典之外，只会犯罪与行恶。他高抬神的自由与至高主权，超过人类的所有自由，并且贬抑人类的作用，若是让人类自由发挥，他们的作为永远都是邪恶的。在他的早期神学中，奥古斯丁认为，信心是人类对于救恩的贡献，这乃是一种神人合作的观念。后来，在他对于帕拉纠的回应中，他的思想变成，信心是神的恩赐——这是与神恩独作说比较兼容的一种观念。

但是，与其说奥古斯丁的神学是不一致的，不如说它一直是在发展之中。我们不可以因此产生错误的印象。虽然，他的神学至终都还有尚未解决的张力，但奥古斯丁一直努力想要做到完全系统一致。与卡帕多西亚教父一样，奥古斯丁承认奥秘的事实。据说，他曾经表示过，三位一体的教义神秘兮兮又危险重重，因为：“如果否认这教义，你就会失掉救恩；但是如果你想要了解这教义，你就会丧失脑袋！”当然，这句话并没有办法拦阻他写出数百页的巨著，来探索这个奥秘，并尽量使人容易理解它。但是，在他身为主教与神学家的生涯中，奥古斯丁不断让他的思想，在神之道的权威下，接受当代环境需要的塑造。所以，当他面对新的异端时，他愿意重新思考他以前的神

学，为要与这个新异端对阵。他大方地承认，他的早期生涯写过与他后来成熟思想不一致的内容，并且这是因为帕拉纠与帕拉纠主义出现于他背景中的后果。当他深入观察这个异端时，他认为，他的早期思想中有些部分，似乎支持这个异端，所以他把这些部分改写。事实上，与他同时代的许多基督徒甚至认为，他的观点突然间摆荡到另一个相反的极端。

我们在这里只讨论奥古斯丁整体神学中很小的一部分，并且主要集中在他经过三个主要的争议阶段千锤百炼慢慢地发展出来的成熟神学。首先，他的思维受到与摩尼教争辩之需要的塑造。他利用新柏拉图主义作为盟友和武器，来反对摩尼教这个异端，对它展开一个全面的护教大反攻。而新柏拉图主义则接着塑造他后来关于神以及神与世界关系的思想。第二，奥古斯丁在他自己的后院，与多纳徒分裂主义打得如火如荼。为了驳斥多纳徒主义，奥古斯丁发展出他关于教会、神甫职分和礼仪的观念，这些教义后来变成天主教神学的独特标记。第三与最后一点，奥古斯丁驳斥帕拉纠及其同情者，透过这个辩论，他自己发展了他对于人类的败坏和神之主权的独特看法。罗马天主教从未与奥古斯丁的看法完全一致，但是他们坚定地否认帕拉纠以及他的徒众，大致上是受到奥古斯丁的影响。对于罗马天主教和新教思想，奥古斯丁自创的反帕拉纠的观念，乃是源源不绝的创造力以及争议的源头。但东方的教会从来都不接受这一套。

奥古斯丁论善恶

当奥古斯丁变成一位基督徒，回到北非的时候，他发现，他以前相信的摩尼教仍旧安然健在。身为年轻的主教时，他又发现，摩尼教在迦太基以及其他都会地区的年轻人中间，成长茁壮，因为它对于知识分子具有吸引力。这种情形，与美国以及今日世界其他各地的异端与新兴宗教的抬头，具有许多很有趣的相似之处。许多成长迅速的宗教异端，都吸引大学生，因为他们承诺，他们可以为生命的终极问题，提供比“传统结构化宗教”所给的更高明的答案。

即使摩尼教自称，他们在理智上很高明，但是“在人类心智所能

想到的各种光怪陆离的奇想中,摩尼教必须被看做其中最荒诞不经的一类。"[6] 在某些方面,摩尼教的世界观与诺斯替主义类似,并且它的早期信徒中,有许多人可能是基督教的诺斯替主义者。摩尼教讲述不计其数的怪异神话,与物质世界从远古时代的堕落,以及善恶势力在宇宙战斗中的源起有关。他们认为,人类的魂或灵,乃是良善力量的火花,因被邪恶的势力偷走,而陷落在物质里。他们认为,邪恶乃是创造物质的永恒恶势力之作品。邪恶因着物质世界的存在以及附在物质上面的灵魂,而永垂不朽。

奥古斯丁本人,曾经在试过数次,想要发现摩尼教的神话与世界观所引起的、好几个找不到解答的问题后,最终弃绝摩尼教。例如,摩尼教教导,物质是邪恶的,或者是邪恶的根源,但在这同时,摩尼教却绝对没有非物质的、属灵实有的概念。奥古斯丁认为,这是前后不一致的地方,因为这个宗教相信,有一位全然良善的天上神明。当他最后有机会访问到这个宗教的主要哲学家,一位名为浮斯图(Faustus)的人之后,奥古斯丁深恶痛绝地脱离这个运动,他确信,这个宗教并没有它应许过的解答。他反而是先在"柏拉图主义者的著作中"(新柏拉图主义),然后又在基督教里,找到这些解答。在身为主教好几年之后,奥古斯丁把他令人畏惧的批评才能,转向揭发摩尼教名不符实之宣言的任务。

奥古斯丁驳斥摩尼教的主要著作是《论善的本质》(*Concerning the Nature of Good*),约撰于公元405年。书中,他从新柏拉图主义者存有与良善在本体上合一,以及恶是上述二者的缺乏等观念获得灵感,来解释神是创造者的基督教观念,以及这观念如何与恶之存在并不矛盾。换言之,他证明,我们并不必为了解释恶之存在,而假定宇宙具有两个对等的势力或原则(二元论),一善与一恶。根据奥古斯丁的说法,邪恶并不是一个本性或本质,而是神所创造的良善受到败坏的结果:

> 于是,当时有人问道,邪恶是从哪里来的呢?但是,首先应该问的是,邪恶是什么呢?邪恶不过是,本性或在程度、或在形式、或在秩序上受到败坏。因此受到败坏的本性,叫做

邪恶，因为毫无疑问的，本性只要没有受到败坏，就是良善的，但只要受到败坏，它就是邪恶的。[7]

但是，神所创造的良善本性，怎么会出错，变成邪恶的呢？对于这个问题，奥古斯丁同时利用一个形上学与道德伦理的证据来回答。他解释说，任何本性都是从无到有创造出来的，自然而然就小于神，因此不会达到形而上的绝对完美，而且可能受到败坏的侵蚀。只有神的本性绝对不会受到败坏。而且，人性又具有自由的恩赐，这自由则可以误用来偏好次于神命定它去寻找和遵行的那种良善。这是败坏与缺乏良善，也就是我们所谓邪恶的真正源头与原因，也就是自由意志的错误应用："罪并非努力追求邪恶的本性，而是离弃比较好的本性，所以其行为本身是恶的，而不是犯罪者的本性出差错。因为错用良善的乃是邪恶。"[8]

奥古斯丁驳斥摩尼教徒的回答与证据，最后的结论乃是：惟一真正邪恶的东西，乃是邪恶的意志，但意志根本就不是个"东西"。邪恶实际上是虚无；自由意志并不是邪恶。自由意志犯罪的原因，也不是邪恶的。惟有意志的真正误用，使意志变成邪恶的意志，才是邪恶的。对于这点，是没有解释与原因的。如果有原因，那就不是真正的邪恶了。奥古斯丁认为，有一个"罪的奥秘"，是无法彻底解释清楚的。但这并不是投向不理性，或"亵渎神圣的浮夸大话"之理由；后者乃是奥古斯丁给摩尼教神话所贴的标签。

奥古斯丁使用新柏拉图主义来驳斥摩尼教，乃是基督教教父"掳掠埃及人"的典型例子。正如希伯来人在出埃及的时候把他们主人的珍宝带走，所以基督教神学家也可以自由地使用异教徒的观念，只要这些观念与福音可以相融，并且对于福音的传扬有用处，因为所有真理都是神的真理。所以，这里又有奥古斯丁与奥利金可以相提并论的地方。虽然奥利金是比较思辩型的思想家，但奥古斯丁与他同样认为，异教哲学具有许多价值。他使用新柏拉图主义，就像舞动一把利剑，小心翼翼地向摩尼教进攻。

> 因此，奥古斯丁取用新柏拉图主义对于罪恶的某些观念，但他根据基督教的教条，修正与发展这些观念，为了要打造一把锋利有效的宝剑，来击破摩尼教的论点。受造物是良善的，可能有层次上的不同，有些比较良好，有些比较不好，并不需要有邪恶之存在。邪恶源自本性受到败坏，但本性在基本上是良善的。所谓恶，乃是良善受到败坏，如果良善没有受到败坏，它就是全然完美无瑕的。但是即使受到破坏，本性只要保持自然，它就是良善的，因此只有在受到败坏之后，才是恶的。[9]

对于神的位格本性以及宇宙的创造，奥古斯丁与新柏拉图主义的看法，当然是迥然不同的。根据这个新柏拉图哲学，最终的实有是没有位格的统一体，也就是太一，超越所有存在与本质，万物都是从它无意识地、自动自发地流出来。新柏拉图主义并无位格神，以及从无到有且含有目的的创造观。虽然如此，奥古斯丁认为，与摩尼教对比，新柏拉图主义没有这么危险，并且也比较有用。

有一件很有趣的事是，奥古斯丁在驳斥摩尼教徒的时候，信誓旦旦地为人类的自由意志背书。然而，我们要记得，在这个论战中，奥古斯丁只是想要驳斥摩尼教关于邪恶的本性与来源的神学。他们把恶归于永恒的邪恶原则，以及永恒之恶所创造的物质。这种看法当然就有效地豁免了人类犯罪与行恶的责任，以及限制神和他对于创造的独占权。所以，奥古斯丁争论的重心是人类在堕落犯罪之前那幅更大更宽的图画。当时，奥古斯丁相信，人类具有自由意志，他们可以选择作他们原不作的事。但是，自从在伊甸园堕落之后，我们人类的意志受到惨重无比的败坏，不再有不犯罪的可能性。然而，在与帕拉纠争辩之前，奥古斯丁并没有把这个人类完全败坏与意志受捆绑的教义完整表达出来。

奥古斯丁借助于希腊哲学来证明基督教相对于摩尼教所具有的理智优越性。在这过程中，奥古斯丁提出基督教对于神、创造、罪和邪恶的思考模式，这些模式从此之后深深地沉淀在基督教，只要是西方基督教的思想中，神是无限、绝对全能与完全属灵的，而且，他绝对

没有任何形而上与道德上的瑕疵。但是邪恶既是良善的缺乏，在任何受造者中，都是无可避免的可能性；尤其是在道德上自由和具有责任的受造者，例如天使和人类，更是如此了。根据奥古斯丁的观点，罪与恶并不是无可避免的，它们当然也不是必然的，但它们具有可能性。而且这种可能性，借着第一对人类配偶与在他们之前就有的天使，得以实现出来。

因此，奥古斯丁从圣经与哲学材料，建立一个关于所有实体的、可以理解的神学蓝图。到目前为止，这个蓝图大部分并不是特别新鲜或新颖。我们在奥利金、尼撒的格列高利，以及奥古斯丁之前和同时代的东方教父著作中，都可以找到这个蓝图或它的基本材料。但是，这位北非主教，利用新颖有趣的方式，把这个蓝图画得相当动人，有助于击败摩尼教的魅力，且吸收许多人进入基督教。

奥古斯丁论教会与圣礼

在驳倒与击垮摩尼教之后，奥古斯丁把注意力转到多纳徒主义者这个更大的问题上。这是比较大的问题，因为在奥古斯丁的时代，北非的有些地区多纳徒主义的拥护者人多势众，甚至可能超过大教会。而且，当皇帝对多纳徒主义者施加更大压力时，他们就暴动起来，许多激进的多纳徒主义者啸聚成群，使北非旅行在有些时候，几乎成为不可能。同对摩尼教的看法一样，许多人也认为，多纳徒主义优于大公与正统的基督教。多纳徒主义及其教会所吸引的群众，往往是道德纯粹主义者，而非知识分子。他们是源自《黑马牧人书》和德尔图良传统的基督徒，他们认为，犯罪以及跟施加迫害之罗马政权合作的主教，并不是真正的基督教主教，而他们所按立的神甫阶级，也非真正的基督教神甫。这个分裂主义的起源可以远溯到3世纪晚期，基督徒在皇帝德西乌斯与戴克理先受到迫害的时候。但是，多纳徒主义者认为，大公教会的主教是不道德、败坏，没有权威的人。这个看法使多纳徒主义经久不衰。因为那些败坏的生活与传承，多纳徒主义者认为，那些主教所主理的礼仪是无效的。

当奥古斯丁秣马厉兵，要克服北非的多纳徒主义时，有三个重大

的问题立刻浮现出来,成为决定争议胜败的关键:教会的本质,礼仪及其有效性,教会与国家的关系。多纳徒主义对于教会看法的精华,也就是造成他们分裂教会的原因,与纯洁有关:"什么是基督教会的性质?根据多纳徒主义者的看法,教会是一群圣徒的会众,在地如同在天;因为这个原因,教会永远都是一小群余民。"[10]奥古斯丁猛烈地抨击这种教会观。他在无数的信中表示过,多纳徒主义者是"不洁"的人,破坏教会的合一,以及陷入分裂教会的罪中。"针对'教会是一群圣徒'这个多纳徒主义者的梦想,奥古斯丁提出另一个模式与它较量:分布在整个世界上的普世教会,同时包括了良善与邪恶的分子,等到末日的时候,最后才会分别出来。"[11]

在多纳徒主义者与罗马天主教徒之间,有一个主要争执点与礼仪有关。多纳徒主义者否认不称职的牧师所施行的所有礼仪;甚至连称职的牧师在不称职的主教之下所施行的礼仪也在他们的拒绝之列。有一位多纳徒主义者的领袖写道:

> 我们所期待的是施与者的良心,要求他在圣洁中施与,以便洁净接受者。对于明知故犯,从不信者接受信心的人,他所接受的并非信心而是罪。因为任何东西都有来源与根源,一物如果没有源头,就是一无所有,而且也没有任何东西可以接受重生,除非它从一个良善的种子重生。[12]

根据这种事工与礼仪的神学基础,多纳徒主义者否认他们认为不洁净或在有些方面像异端的牧师或主教所施行的浸礼。这向身为主教与基督教神学家的奥古斯丁,提出了一个有待解决的问题:若有一位活在罪中或提倡异端的神甫,他所施行的浸礼,到底有什么效用呢?——如果有的话。双方都承认,西普里安具有很大的权威,但西普里安曾经表示,这种浸礼和圣餐是无效的。大公教会慢慢地接受这些礼仪为有效的,但是没有清楚的神学根据。

奥古斯丁思考礼仪的本质,因此建立了一个最后受到大公与正统大教会接纳的看法。根据奥古斯丁的礼仪神学,浸礼和圣餐(或主餐)等圣礼,乃是以因功生效(*ex opere operato*)的方式传达恩典,这

个拉丁文词组可以大而化之地翻译为“因功生效”。换言之，礼仪的能力与有效性在于基督的圣洁，施礼的神甫只是基督恩典的工具而已：

> 奥古斯丁的礼仪观乃是建立在基督这位无罪大祭司的观念上；他是礼仪恩典的惟一施与者，因为只有他才有施与的能力，但他透过人类代理者来施行恩典。这个礼仪所施行的是基督的浸礼，它的神圣受到不称职牧师的败坏程度，并不会超过阳光穿透下水沟时所受到的影响。[13]

那么，根据这种观点，神甫与主教可以施行对于授予恩典和更新生命有效的礼仪，只要他们经过使徒统绪的按立。未经有效的按立而自任神甫的人所施行的浸礼并不是一个圣礼。但是，经过大公教会的按立并与大公教会有交通的、不道德或异端的神甫，所施行的浸礼，却是真正的圣礼。这就是因功生效的意义。

奥古斯丁把礼仪看得非常重要。他只明确地确定浸礼和圣餐为圣礼，但是他很看重教会的其他礼仪和庆典，好像它们是神施行重生与洁净的恩典管道与工具。根据奥古斯丁的看法，婴儿一出生就带有亚当与夏娃的原罪，呱呱落地就受到败坏。教会需要施行浸礼，来洗净这种罪、医治败坏，并引领人进入在教会里的恩典生命。在神学上，这种浸礼的信念称为“洗礼重生”（baptismal regeneration）。奥古斯丁，在他的《教义手册》（*The Enchiridion*）上写道：“甚至受浸入基督里的婴儿，对于罪也是死的。”[14]他在别处写过，一位没有受过浸礼而死的婴儿是受咒诅的，即使他根本不可能接受圣礼：“因此，正确地说，因为受到遍及大众的咒诅，他无法进入天国，虽然他并非有机会却不愿做基督徒，而是根本不可能成为一位基督徒。”[15]后来，奥古斯丁主张，未受浸而死的婴孩，会去一个名为“地边”（Limbo）的处所；地边既不是天堂也不是地狱，没有祝福也没有咒诅，它只是在地狱外围，留给未重生但个人没有犯过罪的死者之栖息处。奥古斯丁的地边观念，虽然变成很流行的见解，但是从来不曾被任何教会接纳为正式的教义。

奥古斯丁论恩典与自由意志

在悔改信主之后，奥古斯丁就非常强调神在救恩上的拯救恩典与大能。他似乎认为，在他自己的悔改经验中，神的行动势若万钧，他根本就不可能抗拒。他并没有拣选神，而是神拣选他。他认为，这种看法有圣经根据，就是保罗在罗马书九至十一章的教导。他在《忏悔录》中，因为神用至高无上的权柄改变他而赞美和感谢神，并把所有荣耀都归给他；在这同时，他承认，自己对于任何善事都无能为力。他写道："我的整个盼望就在于，并且也只在于，伟大无比的怜悯。请赐下你所命定的一切，并按照你的旨意，命令我遵行。命令我们要节制，当我知道的时候，我完全无能为力，正如俗话所说的，没有人能够节制，除非神赐恩给他，甚至连知道这是谁的恩赐，也是智慧。"[16]

大约公元405年，当英国修道士帕拉纠抵达罗马的时候，他注意到，许多基督徒过不道德的生活，并且许多人似乎并不关心教会对于纯洁与顺服越来越冷漠。他于是开始调查造成这种情形的可能原因，当他听到或看到上面引用的奥古斯丁的祷告，就大惊失色，并且立刻相信，这就是问题的根本原因。如果基督徒已经确信，除非神赐给他们恩赐，否则他们就无法节制（弃绝不道德的行为），那么任何人率性而为，也就没有什么可以大惊小怪了。这就是帕拉纠争辩的根据。那时，帕拉纠就开始写作《论自然》（*On Nature*）这本谴责奥古斯丁之观点的著作，主张人类可以借着"天然禀赋"，过无罪的生活，并且人类也有责任这么做。这成了原罪、自由意志与恩典大争议的催化剂，使大公教会从此之后一百多年争辩得筋疲力尽，并且在这之后的世世代代中，都不断有零星的争斗发生。

帕拉纠与帕拉纠主义异端

大约公元350年，帕拉纠出生于英国某地。正如早期基督教的许多异端分子，帕拉纠的生平笼罩着神秘色彩，而且他的许多著作，只有透过为反对与谴责他而写的著作所引用与叙述的内容，才能知

道一鳞半爪。他大约是在公元405年的时候抵达罗马，然后旅行到北非，他本来可以在那里见到奥古斯丁，但是事实上却没有。然后，他转赴巴勒斯坦，撰写两本关于罪、自由意志和恩典的著作：《论自然》(*On Nature*)与《论自由意志》(*On Free Will*)。帕拉纠的观念受到奥古斯丁及其朋友，就是住在伯利恒的圣经翻译家和注释者哲罗姆(Jerome)的猛烈攻击。公元415年，在巴勒斯坦狄欧斯波利(Diospolis)所举办的主教会议中，帕拉纠得到没有异端嫌疑的无罪裁判，但是罗马主教在公元417年和418年，以及431年的以弗所大会，都同声谴责他是异端分子。帕拉纠去世的确实年代不详，但可能是在公元423年之后不久。所以，他可能是在去世后，才受到以弗所大会的谴责。

"不情愿的异端分子"，有一位现代作家把这个标签贴在帕拉纠身上。[17]帕拉纠的目的并不是想要传讲假福音，或与他在英国成长时所学不同的另类福音。他从未真正否认基督教信仰的任何教义或教条，至少绝对没有触犯过任何经过宣告为正统的教义。基本上，他是一位基督教道德主义者，也就是在教会提倡强烈道德态度与行为的人，因此他反对当时的某些共同信念与习惯。他接受婴孩洗礼，但是否认它具有洗净遗传之罪的效力。他完全否认原罪的见解，对于这一点，他当然不是孤家寡人一个。因为，大多数东方基督徒也否认原有或遗传的罪。他热烈地相信自由意志，以及恩典在救恩上的必要性，但他认为，恩典有一部分是人类的天然禀赋，另一部分则是，神透过律法所启示的旨意。

虽然他并非总是前后一贯，但帕拉纠似乎教导，人类真的能够单靠选择要随时顺服神，以后就绝对不会任意妄为地犯罪。他反驳说，如果应受谴责的罪是无可避免的，那么我们为什么要为罪负责呢？如果这是无可避免的，我们为什么不干脆完全放松，犯更多罪呢？如果我们所能做的良善都是神的恩赐，那么，如果有人因为正在等候神的恩赐时犯罪，为什么要责备他们呢？

帕拉纠的对手，以奥古斯丁为首，指控帕拉纠构成了三种异端。首先，他们指控，帕拉纠否认原罪。第二，他们指控，帕拉纠否认神的恩典是救恩的根本要件。第三，他们指控，帕拉纠传讲，人类透过自

由意志可以在恩典之外达到无罪的完美。就我们所知的而言，这三种指控都有事实根据。

但是，从另一方面来说，问题并不像表面上这么简单。当帕拉纠否认原罪时，他否认的是奥古斯丁的原罪观念，但他是不是否认东正教所共有的原罪观，就不是那么清楚了。这就是帕拉纠在东方得到一些接纳与庇护的原因。那么，帕拉纠所教导的确切内容是什么呢？为了要了解奥古斯丁关于罪与救恩的成熟神学，我们事先必须尽可能确定帕拉纠教导的内容，因为奥古斯丁关于罪与救恩的神学，大致上都是因他与帕拉纠论战而打造出来的成果。

毫无疑问，帕拉纠确实否认原罪是遗传上的罪。他否认，在神的眼中，婴儿一出生就要为其祖宗亚当的罪负责任。在其著作《论自由意志》中，他写道："我们并不是生来就邪恶，而是天生无瑕无疵。"[18] 他认为，我们都出生在一个受到罪破坏的世界中，并且，因为父母和同侪所作的坏榜样，我们都倾向于犯罪。这可以称为孵化器模式的原罪观，与奥古斯丁的生物与法律模式迥然不同。如果我们犯罪，乃是因为我们任意妄为并且明知故犯，并且如果我们必须为罪负责，那么罪必定是自由意志的问题。帕拉纠甚至还否认，罪是无可避免的事实。如果人人都犯罪，那完全是因为他们放肆和任意决定要重蹈亚当所犯的罪。我们并没有天生的犯罪倾向或性情，我们只有犯罪的典范在引诱我们犯罪。以形上学的语言来说，帕拉纠认为，罪是一种社会疾病，并非基因的遗传病。

关于神恩典的必要性，帕拉纠的态度有些矛盾，因此语焉不详，模糊不清。他承认，人类作任何善事，都需要有神的帮助，但是他似乎认为，律法和良心的赐予就是足够的帮助了。他写道："神借着他的教导和启示，帮助我们打开心里的眼睛，指引我们的未来，使我们不会沉迷于目前，使我们发现魔鬼的陷阱，并用各种各样不可言状的属天恩赐光照我们。"[19]换言之，神之道的恩典与我们自己的良心，就是我们所需要的一切。任何受浸过的基督徒，只要选择随时遵行神的旨意，绝对不需要神另外给与其他特殊的大能，才能过无罪的生活。帕拉纠对于非基督徒所作的宣告并没有这么多。他主张，为了与神建立正确的关系，受浸是有必要的。对于这一点，他的神学似乎

前后不一致。

帕拉纠确实表示过，一位基督徒如果愿意，就可以不犯罪。受过浸的婴儿可以，并且应该过着从来都不需要向神求赦免的生活。如果有人跌倒犯罪，甚至是任意妄为的罪，也都可以得到赦免；但是帕拉纠认为，如果人根据神的道所赐的亮光和良心，正确地用自由意志生活，那么就没有请求赦免的必要。然而，在公元415年狄欧斯波利的主教会议中，帕拉纠在主教们的压力下，似乎承认，这种无罪生活的潜力，只是在理论上，而不是实际可以做到的可能性。也就是说，他声明，尽管这种完全的顺服对于任何人都是可能达到的成就，但是除了基督之外，并没有任何人真的做到：

> 我确实说过，一个人如果愿意，就可以无罪且遵行神的命令；因为神已经把这个力量赐给他了。然而，我并没有说，我们见过任何人从呱呱落地开始，一直到白发苍苍的老年，都没有犯罪；而是，在他为罪悔改之后，借着他自己的努力和神的恩典，就可以无罪；然而，若不借着这个方法，他的未来就不可能改变。[20]

在这三个控诉他犯异端的案例中，我们很难确定帕拉纠所确实相信和教导的什么。但是要确定他否认什么，就不是这么困难。他否认遗传的罪和罪无可避免性；他否认为要顺服神的律法，我们绝对需要超自然恩典的帮助，并且主张自由意志的力量；他否认，完全顺服神的律法对于堕落的人类是绝对不可能的事。然而，即使这样，帕拉纠仍然可以宣称，这些否认只是理论上的，除了耶稣基督，从来没有人真的活出完全顺服神旨意和律法如此成熟的生活。换言之，他可以宣称，他只是说，在特别恩典的帮助之外无罪的完美，应该具有可能性，否则神的要求，以及命令人要负责达到这一点，就是不公平的。著名的德国哲学家康德(Immanuel Kant)的格言，可以阐释帕拉纠的这种基本态度："'应该'包含着'能够'"。

奥古斯丁对帕拉纠的回应

奥古斯丁发展他自己关于人类的败坏、神的至高主权与恩典的有力神学，来回应帕拉纠对于罪、自由意志与恩典的教导。他反对帕拉纠的主要著作包括：《论灵意与字句》(*On the Spirit and the Letter*)(412 年)、《论自然与恩典》(*On Nature and Grace*)(415 年)、《论基督的恩典与原罪》(*On the Grace of Christ and on Original Sin*)(418 年)、《论恩典与自由意志》(*On Grace and Free Will*)(427 年)，以及《论圣徒的预定》(*On the Predestination of the Saints*)(429 年)。他在相关的问题上也建立了自己的看法，写在其他许多著作中，包括《教义手册：论信望爱》(*The Enchiridion: On Faith, Hope and Love*)(421 年)，以及巨著《上帝之城》(*The City of God*)在内。《上帝之城》是他在公元 430 年去世前不久才完成的作品。有些著作，是他在帕拉纠受到教宗谴责(418 年)，以及不久帕拉纠去世之后所写的；并不是针对帕拉纠本人，而是针对某些反对奥古斯丁发展的神恩独作说而为帕拉纠某些方面辩护的修道士与神学家。换言之，奥古斯丁后来不仅想要驳斥帕拉纠认为在恩典的帮助之外可以达到无罪完美的异端，也包括各种形形色色的神人合作说。在他生平的尾声，奥古斯丁只承认他自己的神恩独作说，是救恩正统教义的基础。对于这个观念的论战，延续到他的去世之后很久，直到下一个世纪，并且在以后的基督教神学世纪中一直回响不绝。

奥古斯丁的整体救恩论，从两个主要的信念出发：在始祖堕落之后，人类绝对且完全败坏，以及神绝对、完全的大能与至高无上的主权。奥古斯丁诠释这些教义的方式，发展自他与帕拉纠以及帕拉纠的温和辩护者(即所谓的半帕拉纠主义者)之间的辩论并且制约了它。奥古斯丁的原罪与人类败坏的观念到了无以复加的地步。根据他的说法，从古至今所有人(除了神人耶稣基督，这个仅有的例外)都是属于"永久沉沦"的族类，并且因为亚当原始的罪，全部都有罪，并且受到神的咒诅。正如 17 世纪的清教徒所说的："在亚当的堕落中，我们都犯罪了。"奥古斯丁本人的表达比较详尽：

> 犯罪之后，他（亚当）在那里被放逐，并且因为他的罪，整个从他而出的族类，在他里面都败坏了，要接受死亡的刑罚。因此，所有从他以及使他犯罪的女人，并与他同时受到谴责的人（因为是肉体欲望的后裔，重蹈同样不顺服的惩罚），都受到原罪的污染，并且受到堕落者的错谬与苦难牵引诱惑，落入与堕落天使同受的、永无休止的惩罚；堕落天使，就是使他们败坏者、他们的主人，以及与他们同样注定灭亡者。[21]

而且，“我们本性的缺点，深深烙印在我们的后裔里面，使他们有罪，即使完全相同的错误借着罪的赦免，已经从他们父母的身上洗净”。[22]因此，奥古斯丁认为，甚至基督徒父母所生的婴孩，生来也有罪，完全受到亚当之罪以及从亚当继承的堕落本性之败坏。

与帕拉纠和东方教会的大多数神学家相反，奥古斯丁认为，除了耶稣基督以外，所有人类生来不仅败坏，犯罪是无可避免的，并且也有亚当的罪，该受永远的刑罚；除非他们受浸，罪得赦免，并且借着信心与爱，保守自己常在恩典之中。奥古斯丁认为，原罪是普世继承的罪，这个教义的根据，是保罗写给罗马人书信中的一段经文。罗马书5:12的希腊文说，死亡临到所有人，“因为世人都犯了罪”。但是，奥古斯丁不会读希腊文，而用一个很拙劣的拉丁文罗马书译本，它把这节经文误译为 *in quo omnes peccaverunt*，意思就是“在他（也就是亚当）里面，所有人都犯了罪。”换句说，当奥古斯丁读到罗马书 5:12 的译文时，他看到的信息是，死亡临到所有人，因为所有人都在亚当里面犯了罪。但这并不是圣经原文的意思。当然，奥古斯丁可以辩称，罗马书五章与罗马书整个经文，甚至福音的本身都教导说，我们生来都是亚当的族类，因此继承到他的罪与败坏。否则，耶稣基督为什么要从一位童贞女生出来呢？奥古斯丁认为，惟一的可能是，罪和败坏是透过性生育，一代接一代传下来，并且惟有基督不透过自然的过程怀孕，他的人性才有可能是无罪的。

奥古斯丁的原罪教义，可以很正确地视为人类与祖宗亚当之间的一种“种子认同”（seminal identity）。新生婴孩、中年人，以及老年

人或妇女，都是败坏与有罪的，因为与亚当有关联。受浸可以暂时切断这个关联，但是一个人在受浸之后若犯罪，这种关联立刻又会恢复原状，需要借着悔改和礼仪的恩典再来切断这种关联。奥古斯丁认为，这种更新过程的恩典，可以产生真正的进步，所以一个人最后有可能过着与神有不间断交通的生活，几乎没有原罪的咒诅与败坏。但这种生活，完全是神恩典的工作，绝对不是人类在恩典的帮助之外，靠自己的努力或者自由意志所能达到的。而且，甚至这种圣徒，也会生下有罪和败坏的孩子，需要受浸的恩典，才能享受到与神的交通。

奥古斯丁辩称，因为遗传的败坏与罪的腐蚀，堕落的人类并没有不犯罪的自由。他驳斥帕拉纠说："一个人的自由意志，除了犯罪之外，一无用处。"[23]在亚当不顺服之前，他具有不犯罪的自由。他当时的状况就是 *posse non peccare*：可以不犯罪。但在不顺服之后，以及因为不顺服的缘故，亚当及其所有后裔的状况，除了耶稣基督，都变成 *non posse non peccare*：不可能不犯罪。

奥古斯丁郑重地表示，我们不可以从这个教义推出下面两个结论。首先，他否认，他的观念具有"罪是绝对必要"的暗示。罪与邪恶是误用自由的结果，并无形而上的必要性。然而，第一对人类配偶一旦不顺服神，罪在他们自己的生命，以及他们后裔的生命中，就变成无可避免的事实。奥古斯丁坚持，在必须与必然之间有所区别。即使现在，在亚当犯罪很久之后，罪是必然的结果，但不是必须的。

奥古斯丁否认的另一个错误推论是，他的观点暗示说，自由意志完全失落了。奥古斯丁表示，即使在堕落之后，人类仍然保有自由意志。但是，这个自由意志受到罪的制约，所以一直倾向于不顺服，除非神的恩典介入，并把这个意志掉转到另一个方向。甚至在选择犯罪时（这是无可避免的），从亚当而出的族类，乃是自由选择的。

怎么会这样呢？奥古斯丁把自由意志完全定义为：做一个人所要做的事。他认为："那么，简单地说，对于任何行动而言，我都是自由到这个程度（或者说这个行动在我的能力之内），即我执行这个行动的愿望和决定，强烈到足够让我去执行它。"[24]正如，一个人只要做他想要做的事，他的行动是"自由"的。当然，这个看法，与把自由意

志定义为“作另一个选择的能力”,大相径庭;后者可能是帕拉纠与其徒众所持的看法。奥古斯丁认为,人类有犯罪的自由,但是没有不犯罪的自由。之所以犯罪是因为自己要犯罪。始祖堕落的后果,彻底败坏了他们的动机和愿望,所以若不是神的恩典介入,犯罪就是他们所要的一切。因此,他们就“自由地”犯罪。我们几乎可以确定,帕拉纠与其徒众一定会否认这种自由意志的观念,他们会辩称,一个人只有当他可以犯罪也可以不犯罪时,才是真正自由的。

因此,我们来到一个基本的神学岔口上。几乎所有基督教神学家都相信自由意志,但有些人追随奥古斯丁的看法,认为这种自由意志与预定论可以相融,因为无论何时,我们要作我们所想做的事,自由意志就成立了,即使我们的所要与所望,是由我们之外的因素所预定的。其他的基督教神学家则认为,自由意志与预定论不能兼容,并且只有我们能真正作二选一的决定与行动时,才有自由意志可言。这种自由意志是另一个选择的能力。

奥古斯丁为什么用如此违反直觉的方式,定义自由意志呢?他在《论恩典与自由意志》中为我们提供了一个强有力的线索,在其中他讨论神对于人类的决定与行动的至高无上主权:“因为全能的神甚至在人类内心的最深处,即他们的意志活动中动工,所以他透过他所选择的代理,去执行他的旨意。”[25]换言之,奥古斯丁认为,惟独神为决定万有的实有,并且无论发生什么事,包括人类犯罪在内,必须以他的至高旨意与能力为根据。为了要使人负责,人类犯罪的时候,需要有自由意志。但为使神具有至高无上的主权,每一件事都要在他的控制之下,因为“如果我们坚持人类的意志不在神的能力之内,而是完全由人类做主,那么神可能就会受到挫败,这是荒谬无比的事。”[26]惟一的答案是,把自由意志定义为,照着自己所想要作的去作。但是,奥古斯丁认为,神就是这种需要的源头。无论发生什么事,神的旨意都在成就。

那么,任何堕落人类真正良善的决定或行动,都绝对需要恩典。奥古斯丁利用这点,从几方面,反驳帕拉纠与其徒众。首先,人类已经完全败坏,除非神借着恩典,给他们信心的恩赐,否则人类永远别想作任何善事。用他自己的话来说:“因此,恩典的灵使我们具有信

心，以便我们透过信心，祷告，得到能力，可以作我们奉命应该作的事情。为了这个原因，使徒不断地把信心放在律法之前，因为我们无法遵行律法的命令，除非我们借着信心的祷告，得到力量去作。”[27]他表示，任何其他的看法，都会削弱我们完全败坏、惟有神的恩典够用，包括基督在十字架上死亡的信念。这是他坚持，无论我们作任何善事，恩典都是惟一原因的第二个理由。如果任何人可以在超自然的恩典帮助之外，单单借着本性和自由意志就可以得到义，那么基督就是白白死了："然而，如果基督并不是白白死了，那么，除了借着信心与基督宝血的圣礼，人性就不能从神公义的忿怒中（简单地说，就是从惩罚中）得以称义与拯救。”[28]

如果，任何善事，只要是人类作得到的，都是神的恩赐；如果人类意志的每个欲望都是神的工作；并且，如果神是决定万事的主，那么我们能够得到的惟一合理结论就是，神至高无上的主权预定了所发生的每一件事，既包括罪与恶，也包括救恩与公义在内。奥古斯丁不愿意把罪和恶归于神，但是他整体神学的逻辑，就有这种倾向。在他最后的作品《论圣徒的预定》中，奥古斯丁表示，后来世代的神学家会把这个教义称为“无条件的拣选”与“不可抗拒的恩典”。也就是说，神从沉沦的普世大众中拣选一些人，借着恩典接受信心的恩赐，并且把其他人留在他们该得的咒诅中。那些蒙他拣选来接受恩典的对象，不能加以抗拒。为什么神不拯救所有的人呢？奥古斯丁说："为什么一个人得到恩典的帮助，但是另一个人则没有？这个命题提到的，一定是神的秘密判决。”[29]这个原则，甚至对于，为什么有些婴孩受过浸，而其他的没有，也是适用的。这个原则的原因，只能在于“神隐藏的预定”中。[30]

奥古斯丁的神恩独作神论与救恩论

当然，这一切使人对神的良善产生很大的疑问。神是否预定亚当与夏娃的堕落，甚至预定了背叛他的撒但和天使的堕落呢？奥古斯丁真的很难在这个节骨眼上全身而退。骰子已经掷了，他必须按照游戏规则玩下去。然而，他从来未曾把邪恶的源头明目张胆地归

到神身上。他把这个问题留在奥秘的领域里，"因此，显然的，对于首先受造者的意志(撒但与亚当)为什么决定转向罪，这个问题的答案乃是——这就是他们所做的事，他们的改变并没有原因。"[31]但是，在他后来的所有著作中，奥古斯丁不断地坚持，神，并且惟有神自己，乃是万事的最终原因。他绝对不让受造者的自主性，可以阻挡神的旨意。那么，打开天窗说亮话，可以这么说，我们很难了解他怎能使"神脱离困境"呢？甚至使撒但、亚当与夏娃背叛与不顺服神的意志倾向，应该都是从外面传授给他们的。

这会使神变成邪恶，或邪恶的作者吗？奥古斯丁对于这两者都不接受。他只是声明，神容许罪恶，但从未说神是邪恶本身的原因。为什么神容许罪恶呢？他解释道："因此，虽然邪恶就其是邪恶而言，不是良善，然而邪恶与良善都存在的事实，乃是良善。"[32]但是，如果邪恶的存在，这个事实是良善的，并且神是所有良善的源头(这是奥古斯丁所不能否认的)，那么神是邪恶存在的源头，不就顺理成章吗？是的。但这只是指，他容许邪恶这件事而言。

研究奥古斯丁的学者司克脱(T. Kermit Scott)说得很正确，归根结底，认识奥古斯丁的关键在于，奥古斯丁念念不忘的就是，神绝对与无条件的大能。至于奥古斯丁是否误入"皇帝神话"的窠臼中，根据完美的罗马皇帝形象创造神，就比较有争论的余地。然而，我们不能不同意司克脱所作的结论："无所不能的教义，乃是奥古斯丁皇帝神话的中心，并且在'打破沙锅问到底'时，这个教义是不能妥协的。神是宇宙的绝对统治者，他的旨意命定了受造者的每个行动。这个基本的定理，不能加上任何限制，无论会有什么后果。"[33]

有一个后果似乎是，奥古斯丁只能借着拒绝回答神是不是使撒但堕落、使亚当和夏娃不顺服之意志的邪恶倾向的源头与原因，才能主张神绝对与没有限制的良善。如果神不是这些的源头与原因，那么宇宙就有超乎神控制之外的事物。只有"允许"邪恶的倾向，与"指定和控制"邪恶迥然不同。但如果神是邪恶的源头与原因，那么若非邪恶毕竟不是这么邪恶(因为他们可以达到更高的良善)，否则神本身毕竟就不是这么良善。奥古斯丁大张旗鼓，直接驳斥他的神恩独作说所引发的问题，中途却临阵脱逃，逃到奥秘里去。他显然不能想

像,神的大能会自我限制,容许自由的受造者,做出违反他完美旨意的事情。

正如我们将在下一章看到的,奥古斯丁对于救恩的激进神恩独作说在西方教会中从来都没有完全被接纳。东方教会则否认这种看法。16世纪威权式的新教改革者往往接受它。然而,有些新教徒,特别是自由教会的新教徒,则拒绝它。伟大的英国奋兴家约翰·卫斯理也否认它,而较喜爱一种福音派的神人合作说。奥古斯丁会认为,这种看法最好也不过是半帕拉纠主义罢了。我们在适当的时机还会再度谈到这段历史。现在,我们只要说,奥古斯丁的神学,因为引介神恩独作说,对西方基督教的神学产生很深入的影响力。因为几乎所有教宗以及主要的新教改革者,都称赞他是最伟大的教父,任何想要倡导神恩独作说的人,都可以诉诸他的权威。

奥古斯丁也写过一篇伟大的三位一体论文,称为《三位一体论》(*On the Trinity*)。它对于神学史的主要贡献是,介绍所谓心理学模式的三位一体论,把神的统一与人的统一作对比,把神的三个位格与人格的三个方面作比较:例如,记忆、认知与意志。因为奥古斯丁的缘故,西方的神学往往强调神本质的合一过于三个位格;然而,东方的神学在卡帕多西亚教父的影响之下,往往强调三位格过于一体。

奥古斯丁的最伟大作品,也就是他的巨著《上帝之城》,论述神圣的照管以及人类历史;奥古斯丁在这本巨著中,从基督徒的眼光解释人类的文明并非神的国度。人类的文明起起落落,但是神的国度永垂不朽。神的国度是教会,教会借着神的恩典与能力,最终在基督回来的时候,在神的城中,会取代地上的国度。除非到那个时候,否则神的国度是隐藏的,它的基本性质是属灵的,无论何时,无论何地,神的旨意在人类中实现出来,神的国度就存在。这种历史与文明的诠释,对于眼看着伟大的罗马帝国倾倒、变成废墟的许多基督徒而言,是一个伟大的启示与安慰。许多基督徒甚至认定基督化的罗马帝国是神的国度,因此当它落入野蛮民族的手中,对于他们乃是一个巨大幻想的破灭。奥古斯丁对他们说:"别担心,神的国度并不会受到罗马帝国败亡的影响。因为,神的国度并不是这个世界。"

在奥古斯丁死后不久,入侵中欧的野蛮民族,确实好像秋风扫落

叶一样,把西方的罗马帝国遗迹扫得踪影全无。罗马的主教越来越填补了中央政府权威的真空,并整合残存的文化。在西方的罗马陷落后,所谓的黑暗世纪中,修道士与修道院使野蛮民族悔改,归向大公与正统的基督教,并保存希腊罗马哲学家与教父的著作。奥古斯丁变成大公与正统教义的试金石,他的格言和教导总是具有很大的权威。然而在他的晚年,有些在南高卢(法国)马赛港地区的主要修道士与神学家,就对他的权威发出挑战。这个所谓半帕拉纠主义的争议,深深影响到罗马的教会,使它变成罗马天主教。为什么基督教使用拉丁文的西半部,会变成罗马天主教?当我们研究基督教传统的兴起与发展时,我们会找到这个问题的答案。

第十八章　西方教会成为罗马天主教

西方大公教会，怎么会变成罗马天主教呢？在罗马天主教徒看来，这是一个很唐突，没礼貌的问题。因为，根据罗马天主教所记述的基督教神学历史，大公与正统的教会，从使徒时代开始就绵延不断，持续到今日的西方；所有与罗马主教保持团契的主教，乃是构成这个大公教会的阶级体系。按照这个说法，罗马天主教并非从别处发展出来的突变。所以，如果从这个角度来说，东方的主教们，在奥古斯丁之后，就开始慢慢地脱离大公教会，并在公元1054年，正式与大公教会分裂。相同的，根据这个观点，所有新教的教派，也都不是耶稣基督的真教会，而是应该回归到罗马母会的教派。然而，正如我们在后来将会看到的，东正教所说的大公教会的历史，与这个完全不同；东正教的版本把东正教本身视为从使徒直到今日世代相传的耶稣基督的真教会，至于罗马天主教与新教的各教派则是分裂教会的教派，必须恢复他们与君士坦丁堡宗主教以及其他东方主教和宗主教的团契关系。

新教通常都把基督教神学史诠释为：真正的基督教在西普里安，然后在君士坦丁及其后的世代中，慢慢地消逝无踪了。然后，由于赎罪系统的产生、罗马帝国大宗主教的权威，以及惟靠信心白白得恩典和信徒皆祭司之福音要素的失落，其没落的情况变本加厉。换言之，只有从新教基督徒的眼光，才有“罗马天主教之兴起”这个插曲。我们可能期待，可以在历史上找到一个不偏不倚的记载，但是，事实上不存在这样的历史。每个人都有自己的角度。但是，这并不代表所有的陈述都必须带着高度的偏见。我所谓“罗马天主教的兴起”，意思并不像有些新教基督徒，认为西方的教会完全都是背道的叛徒。我只是表示，在奥古斯丁去世后与第一个千年结束之前的某一时候，教会产生了一个新发展。这个发展可以准确无误地视为今日通常称为罗马天主教的传统与教会团契之出现。在公元1054年，罗马与君

士坦丁堡正式分裂之前很久,西方教会就展现出独树一帜的重要特色,凸显它与东方和早期的教会都有所不同。这个说法几乎等于表示,罗马天主教乃是基督教的一个教派,肇始于众使徒之后,甚至更在君士坦丁与奥古斯丁之后——尽管天主教具有比较早的根源。

在奥古斯丁与11世纪经院哲学抬头之前,拉丁世界的基督教神学变得死气沉沉,露出一副有气无力的疲态。在超过六百年之久所谓的黑暗世代中,西方教会在神学创新上鲜有贡献,并且也没有神学巨人在这片土地出现过。许多西方的神学辩论,都是围绕着奥古斯丁的诠释打转。拉丁世界的神学家,如果闭眼不看奥古斯丁神学思想的发展过程,他们几乎就可以在奥古斯丁著作里面,找到他们所要的一切。换言之,神人合作说,也就是自由意志的辩护者,可以求助于奥古斯丁早期反对摩尼教的著作。神恩独作说的辩护者,也就是精微的神圣照管与预定论者,可以求助于奥古斯丁后来驳斥帕拉纠同情者所撰写的著作。在伟大的希坡主教死后的六百年期间,教宗把奥古斯丁的神学"册封"为半官方的神学,东方教会的神学家则质疑其正统性,而东西两个教会对于奥古斯丁都有很多误解。甚至在中世纪,文艺复兴与宗教改革期间,许多打着不同旗帜的神学家,都自称为奥古斯丁主义者,或者求助于奥古斯丁的生前著作来辩护他们的神学主张。

半帕拉纠主义

关于奥古斯丁的神学及其支派最重大的争议,发生在奥古斯丁去世后的那个世代。正如神学史上常出现的那样,这个争议的结局,乃是模棱两可的。因为,罗马天主教决定,要采纳奥古斯丁主义的有些方面,排斥其另一些方面,而对争议的某些问题采取中立的态度。最后在公元529年于奥兰治(Orange)举办的主教会议中,最火热的奥古斯丁支持者与最强烈的反对者,都败下阵来。教会对于罪、自由意志和恩典,采取调和但却有点自相矛盾的立场。特别对于外界而言,名为罗马天主教的基督教形式,深受这个辩论与其结果的影响。颇具讽刺意味的是,有些最有影响力的教会领袖,并没有执行白纸黑

字上所写的官方宣告。在温和的奥古斯丁主义者与温和的半帕拉纠主义者之间，一直存在着相当巨大的鸿沟。这个部分要讨论所谓半帕拉纠主义的大争议及其结果，同时期造成罗马天主教这个基督教支派崛起的其他重要因素。

在神学史上，有一个最恼人的问题乃是，人类在救恩上扮演的是什么角色（如果有份的话）。所有基督徒都把救恩归给神的恩典，并把基督和他的十字架置于福音的核心，作为得到赦免与更新的基础。但是，奥古斯丁与帕拉纠的辩论，使这个问题产生了很令人头痛的新层面。为了要保存恩典完全够用的教义，奥古斯丁最后使救恩变成神完全包办的工作，人类实在没有任何戏可唱。如果有人得救了，那完全是因为神拣选他们，并赐给他们恩典的礼物，包括信心在内，完全与他们所作的任何决定和所采取的任何行动，都毫无关系。当然，即使奥古斯丁也坚持，浸礼乃是救恩的一个工具，但他教导说，任何受浸，并且因此得到拯救的恩典者，都是神所预定要接受恩典的人。万事万物完全都是在神永恒智慧、令谕与大能的控制之下。在另一方面，帕拉纠驳斥奥古斯丁在《忏悔录》一书中萌芽的神恩独作说，另外发展为一个救恩的教义，打开使人类对于救恩真的可以有所贡献的门户，并使任何超自然恩典的帮助都变成多此一举，没有必要。

天主教会首先是在公元418年，后来是在公元431年的以弗所大会中，谴责帕拉纠否认超自然恩典帮助的必要性与恩典完全够用的教义。但是，天主教会并没有裁定奥古斯丁在这个问题上是赢家，虽然有些奥古斯丁的支持者认为是这样。尽管在公元431年之后，大公与正统教会的基督徒不可以接受明目张胆的帕拉纠主义，但是有许多神学家，在奥古斯丁的神恩独作说与帕拉纠靠行为称义之间，寻找中庸之道。当然，他们都认为，在这两者之间还有很大的余地，可以发展救恩的教义，能够公平对待神的至高主权和人类的自由决定和行动。

半帕拉纠主义的神学领袖，乃是（法国）马赛港的一个修道士，名为卡西安（John Cassian）。他大约出生于公元360年，年轻的时候就委身进入巴勒斯坦伯利恒的一个修道院。他至少曾游历过埃及沙漠与罗马帝国各地的许多修道院，达十七年之久，最后于公元410年，

在马赛港创建他自己的修道院。他在教会史上的名气，更多在于他是西方修道主义的创始者，而非半帕拉纠争议的主要神学家。根据卡西安的英文翻译者所云："虽然他的名气，在最伟大的西方修道士努西亚的圣本尼迪克(St. Benedict of Nursia)之阴影下，显得黯然失色，然而他对于修道主义的贡献功不可没，他的贡献并不在于他是真正的创建者，而在于他乃是第一位将西方修道主义组织与系统化者。"[1] 努西亚的圣本尼迪克，大约在公元600年，按着圣本尼迪克规则为西方修道士制定了一个官方的规则。圣本尼迪克规则，深受卡西安的影响，应该对卡西安感激之至。卡西安在公元433年去世，只在奥古斯丁之后二年，正当半帕拉纠主义大争议紧绷到极点的时候。西方教会(罗马天主教)从来没有把卡西安册封为一位圣徒，但是东方教会(东正教)则认为他是一位圣徒。

卡西安的马赛港修道院，容纳了许多在才华与著作上中等的神学学者，变成反对奥古斯丁强有力的神恩独作说之温床。有二位神学修道士，勒林斯的文森特(Vincent of Lerins)和里兹的浮斯图(Faustus of Riez)，与卡西安携手合作，共同驳斥神恩独作说。这三人构成大公教会的铁三角，专门反对奥古斯丁及其支持者的神圣预定论。后来的世代，给这些人贴上半帕拉纠主义者的标签。在争议的时候(第5和第6世纪初期)，他们自认为，他们是大公教会绝对正统的神学家，他们的争辩目的，只是要击退奥古斯丁神恩独作说的革新理论。举例来说，他们知道整个东方的教会，对于神与人在救恩上的关系所持的看法，基本上是一种神人合作观，也就是恩典在神与人关系上扮演主要的角色，但惟有人类决定并努力与恩典合作，救恩才会发生。他们充满自信，认为这就是教会的古老信仰，一定错不了的。

但是，问题在于传统的神人合作说，从来未曾与帕拉纠主义划清界线。帕拉纠虽曾在东方教会得到庇护，并在巴勒斯坦举办的一个主教会议中得到赦免，但他最终在第三次基督教全体大会中还是受到谴责，使奥古斯丁争辩的主张得以成立；也就是神人合作说在本质上是错误的，并且导致了帕拉纠主义之诞生。卡西安与他的同事必须指出正统神人合作说与帕拉纠主义者的微妙差异，提交给大公教

会，作为一个可以替代奥古斯丁神恩独作说的教义。

卡西安的主要神学著作，都是在马赛港撰写的，包括了《论修道主义的组织》(*On the Institution of Monasticism*)、《灵修讲章》(*Spiritual Discourses*)与《驳聂斯脱利的道成肉身说》(*On the Incarnation of the Lord Against Nestorius*)。他也写了一系列的《会谈》(*Conferences*)，为他所拜访过的各修道院院长之间建立对话，想要藉此证明奥古斯丁救恩观的缺点和故意标新立异的地方。但是，卡西安的目的，并不只是指出奥古斯丁的错误而已，他想要打造一个可以替代神恩独作说与帕拉纠主义两者的方案，作为大公教会的正统神人合作说。根据西方教会的看法，卡西安失败了。然而，他的失败在中世纪却变成广受罗马天主教采纳的民间神学。

什么是卡西安的半帕拉纠主义"神人合作说"之庐山真面目呢？

> 他们(半帕拉纠主义者)相信始祖堕落的教义；他们承认为使人类都能得救，真正的恩典有其必要性；他们甚至承认，在产生基督徒善行的意志行动之前，这个恩典必须以某种方式"事先存在"；但他们有些人认为，人性在没有帮助之下，就可以跨出迈向复原的第一步，借着想要通过相信基督而得到医治(这里构成所谓半帕拉纠主义的错误)。——如果人性不能这样，如果所有良善的最初起点都绝对是神的行动，那么任何告诫都是徒然无效的，而(因为罪)严厉批评更是不公平的；因此，那些被认为没有领受到神这种作为的人，以及在领受神作为之前感到无助的人，他们到目前为止，在这件事上乃是无罪的。在采取这种立场的人中，卡西安是公认的领导人。[2]

换句话说，卡西安与其他的马赛港神学家教导，人类只能因着神透过恩典得救，但是这个救恩可以由人心里的善念开始，采取主动。这种救恩的开始观，可以用"神助自助者"，或者"如果你向神跨出一步，他会走完你和他之间所余下的路程。"这句话概括地表达出来。这是他们神学的致命弱点，也是他们在公元529年奥兰治主教会议

中受到谴责的原因。天主教会断定，这样强调人类的主动性，太接近道地的帕拉纠主义，虽然马赛港神学家都表示，若要得到完全的救恩与公义，恩典的帮助是绝对必要的。

然而，卡西安本人是否真的持这种广受诽谤为半帕拉纠主义的观念呢？这仍然是个问题。里兹的浮斯图持这种看法，是无可否认的。在《论上帝的恩典与自由意志》中，他清清楚楚地表示，*initium fidei*（信心的开端）乃是属于人类这一方的行动，并不是恩典给他能力这样做。然而，卡西安本人在《会谈》中所表现的态度比较模糊。他的表现可以诠释为支持他同事浮斯图的看法，也可以视为比较微妙的立场。有些关键的字句，出现于他的《迦里门院长的第三次会谈》（*Third Conference of Abbot Chaeremon*）一书中。当然，任何对话都有一个问题，就是对话的哪一方可以代表作者的立场。卡西安自己的信念，是由迦里门院长（Chaeremon）或者瑟玛努（Cermanus）院长，即迦里门院长的对话伙伴所代表呢？或者，两者都不是，卡西安只是要让这个对话，借着澄清问题，激发进一步的神学讨论呢？无论如何，迦里门院长提出了整个半帕拉纠主义争议的关键问题："神是否因为我们开始表现善意，而怜悯我们；或者因为神怜悯我们，所以我们才开始具有善意？"[3] 迦里门接下来自己提供这个问题的答案；许多读者因此猜想，他的话代表卡西安本人的意见。

迦里门院长的回答（可能就是卡西安的）很复杂并且很难诠释。这个答案当然不像浮斯图把救恩的主动权贸然归给人类意志那么简单。他开始的时候先声明，神的恩典与人类的意志，并非势不两立的因素。这里所谓的自由意志，乃是指"作另一个选择的能力"，而不是奥古斯丁单纯只"做一个人所想要做的事"之意志。卡西安说，恩典和自由意志两者对于救恩的成就都是必要的，并且它们彼此和谐一致："因为神看见我们想要作善事，他就满足、引导并坚固我们……，另外，如果他发现我们不愿意作，或者变得冷漠起来，他就用有益的告诫，打动我们的心；借着这些告诫，我们心里油然产生一个善意；而这善意，若不是旧有善意的更新，否则就是刚成形在我们心里。"[4] 卡西安似乎想要让这扇门可以双向开合，进出自如：可能是神的恩典采取主动，也可能是人类的自由意志采取主动，而恩典加以回应。这种

一石二鸟的双重意图，在卡西安最著名的格言中表达得淋漓尽致，但这正是他的奥古斯丁主义对手大肆挞伐的地方："并且当他（神）看见我们里面有些善意的开端，他立刻光照、坚固并鼓励，叫这个善意得到救恩，加强他自己栽种在我们里面的，或者他看见从我们自己的努力而生的善意。"[5] 如果卡西安在写了"他自己在我们里面所栽种的（就是恩典）"之后就停笔，可能就天下太平了。他赞同自由意志、否定预定论，对于大多数大公基督徒都不是问题。但他画蛇添足，接下来又写道："或者他看见从我们自己的努力而生的善意"，等于就是把一哩长的绳子，递给他的奥古斯丁主义敌手，例如亚奎台尼的普罗斯波（Prosper of Aquitaine）等人，用来绞死他。这显然是通向帕拉纠主义的大门。这就是基督教神学历史上半帕拉纠主义的由来：人类的本性与努力（没有超自然恩典的帮助），能够促使神用拯救的恩典回应他们。这与标准的帕拉纠主义具有很大的不同，但这是滑向帕拉纠主义的开始。

卡西安似乎知道，这些话可以用帕拉纠主义的方式诠释，所以他接下来就肯定恩典在所有事上的优越性。然而，话讲出口如刀出鞘，他没有任何借口，能够消解已经造成的伤害。由于打开人类在救恩上可以主动的小小门户，卡西安永远都被视为半帕拉纠主义的创建者。然而，我们应该阅读与考虑到他写过的其他内容：

> 但是我们不要认为，我们提出这些例子的目的是证明，救恩的主要部分在于我们的信心；根据有些人亵渎神的见解，他们把一切都归给人类的自由意志，规定神的恩典必须按照每个人的缺乏状况施行。但我们也清清楚楚地表示，我们绝对相信神的恩典是丰富有余的，有时候会超越人类软弱的信心程度。[6]

最后，卡西安主张，在救恩上，神与人互动的核心是个奥秘。他丝毫不给预定论任何余地。他说，神施行救恩的方法很多，并且深奥难懂，因此"神如何在我们里面行作万事，然而每件事又都可以归因给自由意志，这是人的智力和理性所无法理解的。"[7]

奥古斯丁的辩护者起来回应卡西安与其他的马赛港神学家，驳斥他们所相信人类在救恩上具有主动的可能性；这些奥古斯丁辩护者认为，这个信念否认了恩典的绝对必要性，并使恩典变成某种次于白白礼物的东西。奥古斯丁主义者，例如亚奎台尼的普罗斯波，编纂奥古斯丁教导的选辑，来驳斥半帕拉纠主义。这些选辑往往忽略或者不理预定论。大多数后来的大公教会主教和神学家，只透过普罗斯波的选辑，来认识奥古斯丁的救恩论，并没有花苦功阅读奥古斯丁的全部著作，因此他们从来都不知道，奥古斯丁的著作包括神恩独作说在内；神恩独作说，把作另一种选择的自由意志完全排除在外。

半帕拉纠主义的争议，最后终止于公元529年西方主教的奥兰治主教会议。有时候，它又称为奥兰治大会，但是无论东方或西方教会，都没有把它列在基督教全体大会的榜上。在奥兰治会议中，大公教会的主教谴责半帕拉纠主义的主要部分，并赞同奥古斯丁恩典的必要性与完全够用的看法，谴责认为神预定人行恶或受咒诅的预定论。因为奥古斯丁从未表示过，神预定任何人犯罪或下地狱，所以他的教导通过奥兰治主教会议，没有受到挞伐，但也没有得到完全的证实。这个主教会议完全不认可预定论。然而，这个会议确实要求基督徒必须相信，人类所能具有的任何良善与公义，乃是神的恩典在人里面作工的结果。正统的天主教神学，因此包括：神的恩典乃是人类之义的惟一基础与原因；人类无法在恩典的帮助之外，行出值得救恩的善行。因为奥兰治会议敞开人类自由与恩典合作的大门，天主教会后来就包括并强调，以善功系统作为得到恩典的必要证明，并且倾向于采纳一种神人合作说，其中自由意志必须与恩典合作，救恩才能圆满达成。[8]

虽然在公元529年之后，半帕拉纠主义被宣告为异端，但这个主义在有些常见的流行信念与西方的灵修主义中，已经根深蒂固。在整个中世纪期间，从6世纪到16世纪，许多罗马天主教的修道士与神甫，都实行某种程度的半帕拉纠主义，即使教会明文规定反对这个主义。也就是说，有一个在宗教上要努力，在灵性上要表现的重担，加在平信徒的身上，乃是为使恩典在他们身上得以完全发挥出来的必要手段。这个补赎系统可以追溯到3世纪的西普里安。在某种意

义来说，这是半帕拉纠主义者固有的观念。然而，天主教会的正式教导却是：即使一个人透过浸礼悔改信主，透过圣化（告解、圣礼等）成长为一个基督徒，但实际上，神的恩典是使整个过程产生果效的原因。人类的决定与努力，最好也不过是工具性的原因，若没有神先存的恩典使他们具有能力，否则根本就不可能生效。没有人知道，到底有多少中世纪基督徒了解这点。似乎很少。有多少新教基督徒了解伟大改革者的恩典教义呢？说罗马天主教相信且教导"努力行义"，完全是一个苛责。这种苛责至多只能说明，许多天主教徒缺乏神学的认知，许多新教徒对天主教神学不够认识。

教宗大格列高利

当我们想要回答"西方的教会是如何变成罗马天主教的？"时，有一个人的名字就会浮现出来，成为历史答案很重要的部分：格列高利一世（Gregory I），亦称大格列高利（Gregory the Great）。在罗马天主教的传统上，格列高利是最重要的教宗和神学家，以及造成这个传统与东正教、新教两者分裂的主要始作俑者——他当然是不知不觉的。在西方教会历史的重要转折点上，他是一位很有影响力的教宗、奥古斯丁神学的主要诠释者，以及修道士虔诚生活的倡导者。罗马天主教传统认为，大格列高利是四位伟大的教会博士之一。其他三位博士为米兰的安布罗斯、哲罗姆和奥古斯丁。教会历史学家常把他当作最后一位教父，以及中世纪的第一位西方教宗与神学家。

大约公元540年，格列高利出生于一个罗马的贵族家庭，早年在修道院中度过，在那里接受教育和灵修训练。他游历过许多地中海地区，并在君士坦丁堡停留过一段时间。然而，他坚定地拒绝拜占廷所作的君士坦丁堡与罗马宗主教平等的宣告，并且在身为罗马主教时，大力提倡其教区对所有其他教区的优越性和主权。格列高利希望过罗马学者与苦行修道士的生活，但是公元590年9月3日，受到人民的选召成为教宗。他作为学者、谈判者、管理者与灵性辅导者的恩赐，为他赢得了这个地位，却是在他的意愿之外。

格列高利变成教宗时，正当罗马与西方帝国整体都在没落的时

候。蛮族的国王无法团结,他们不断地互相打仗。拜占廷皇帝查斯丁尼无法重整古代罗马帝国的版图。另外,想要夺权的罗马元老院,功败垂成,遭到解散的命运。因此,西方世界有一个很迫切的需要,就是要有人挺身而出,进入这个文化与政治权力的真空。正如之前的利奥一世,格列高利提供了一般人需求殷切的权威,如果不是在整个欧洲,至少在意大利是如此。

> 因为元老院逃亡所留下来的真空,天主教会变成罗马与周边地区的指导力量,保证供给品和食物尽可能以最好的状况,分配到穷人的手中。至少从5世纪开始,当罗马主教作这个措施的时候,就是按照当地民众的期待,用既定的模式执行。而其他的机构无法帮上忙,是越发明显了。罗马人所期待保卫城市与自身福利的,乃在乎他们自己的主教。[9]

在罗马主教的任期中,教宗格列高利一世提出一个规章(一套指导原则)给所有的西方主教,他的现存著作《教牧手册》(*The Book of Pastoral Rule*)中有这个规章的摘要。他也推动一个伟大的宣教计划,要使英国的异教徒和欧洲阿里乌主义的野蛮部落,改信大公基督教。他建立修道社团,赐给他们特许状,可以管理欧洲的大片土地,目的是透过这些社团,在整个欧洲建立坚强的基督教据点。他也接纳努西亚的圣本尼迪克之修道运动,并把圣本尼迪克的规则当作官方的制度,对于西方的教会具有约束力。从格列高利以后,所有天主教的修道院,都是某种形式的圣本尼迪克修道主义。格列高利为了布道运动,也与欧洲的异教文化和宗教修好。他也批准和提倡许多传统的属灵信念,以及西方平信徒应当要敬拜圣徒、自我牺牲的补赎礼、遵守禁食节期等习俗。格列高利批准的这些,以及许多其他的天主教信念,在16世纪新教的宗教改革上,扮演很重要的角色。新教大致上否认这些信念,将之视为异教与基督教的混合主义。最后,格列高利创立了一个包括奥古斯丁神恩独作说的救恩观与卡西安神人合作说的混合救恩论,深深影响到此后的天主教神学。

格列高利是多产的作家,喜爱用信件来传达他的观念。他的信

件大约有八百五十封，在今日仍然为人所知。其中许多信件包括，他自己在基督信仰上的灵性、领导、布道和教会规章等观念，不乏很有趣的洞见。他的信件透露，他是一位非常刻苦修道的人(在有些方面几乎是很神秘的)，同时又是高度政治化的人。他坚持，他的教会下属要称他为："众仆人的仆人"，而非适合古代罗马帝国遗传之真正统治者的尊贵头衔。在另一方面，格列高利也孜孜不倦地提高罗马的神圣教区在属灵与世俗上的优越性，使之超过其他的教会机构与社会团体。他的信件也透露，他对于基督教的实务问题具有很高的兴趣，并且对于神学的哲学思辩显然很不喜欢，虽然他自己的神学显然受到希腊(柏拉图)观念的影响。

格列高利担任教宗，管理西方的教会与许多意大利地区的统治者，只有十四年。他于公元604年去世。然而，他留给中世纪基督教世界的遗产，简直是无法估量的。他自己的灵性与神学爱好，在罗马天主教会里留下一个不可磨灭的印记，至少长达一千年之久。

大格列高利的救恩论

与基督教神学史最有关系的是格列高利的救恩论。有两个似乎迥然不同的救恩思想潮流，从他身上涌流到中世纪的天主教神学。一方面，他极力拥戴奥古斯丁为最伟大的教父；另一方面，他却从卡西安(也几乎是所有人)的角度来阅读与诠释奥古斯丁的著作。格列高利对于奥古斯丁神学的诠释与应用，完全与神人合作说志同道合：

> 格列高利在基督教思想史上的重要性，并不在于他的创意(他在这点上是很弱的)，而是在于他对中世纪神学的影响力，以及他作为中世纪神学家阅读奥古斯丁作品的过滤器。他的思想是奥古斯丁主义的，至少在教条上是如此。然而，在读过奥古斯丁的著作之后，再读格列高利的作品，我们不得不觉得，这两者之间存在着很大的鸿沟。[10]

天主教学者往往认为，格列高利是半奥古斯丁主义者，但新教则

认为,格列高利和他的救恩论,比较倾向于半帕拉纠主义。事实却是,或智或愚,他都不是一个恪守一致性的神学家。当格列高利想要强调神至高无上的主权、恩典与贬低有罪人类的自我表现时,他的口气听起来很像奥古斯丁。但是,当他想要警告基督徒,不可把恩典视为理所当然,鼓励他们要更努力虔诚地自我牺牲(现在基督徒所谓的门徒训练)时,格列高利的说法听起来可能就很像帕拉纠。在《教牧手册》一书中,他对主教的劝告乃是,讲道包括了两个任务:安慰受伤者,鞭打安逸者。至少,格列高利的救恩论有些地方充满着张力,因为他有时候写信安慰那些认为自己无论作多少善行也无法得神喜悦者;对于这些人,他强调神的恩典是礼物,完全够用。而在别的时候,他写信打击他认为是享受"廉价恩典"者;对于这些人,他强调人类的努力与恩典合作的绝对必要性。

格列高利有一句话特别凸显其救恩观的二元论和张力。在他强调恩典到了几乎要证实奥古斯丁的神恩独作说之时,格列高利写道:"即使全能的神自己安排好预定论,使人可以进入永恒的国度,但蒙拣选者要靠自己的努力才得成行。"[11]对格列高利而言:"祷告、补赎、弥撒、代求、善行,都是人类努力与神接触的方式。"[12]在另一方面,没有人能够在恩典的帮助之外,执行这些具有救赎作用的工作。但是当一个人的意志和努力与恩典合作,就可以使这个人得蒙保守直到终点,进入永恒的国度,结果就是,我们可以说:"这个人预定得到救恩。"拣选的恩典必须先激活。在格列高利的思想中,这点并不是自动自发的。

那么,一个人必须作什么来激活恩典,使他成为神所拣选的人呢?根据格列高利的说法,我们必须与基督同钉十字架,以便得到基督的十字架及其恩典的益处:"真的……基督并没有为了我们,把一切工作都完成。可以确定的是,他透过十字架拯救所有人,但他留下那些努力作成得救的工夫以及与他一同掌权的人,必须与他同钉十字架。"[13]根据格列高利的说法,与基督同钉十字架,代表极度懊悔,包括:自我牺牲的补赎行为,全面合理地自我弃绝妨害灵性的肉体娱乐,积极地参加教会的礼仪敬拜,以及爱心的行动,例如施舍给穷人。真正想要得神喜悦的人,确信神的拣选并逃避炼狱的痛苦,应该过修

道士的生活，这是"完全悔罪"的生活。格列高利认为，肉体的娱乐，即使不是真的犯罪，也是一种罪的诱惑。即使在婚姻里的性行为，若不是为了生育，也是一种罪，并且即使为了生育，如果这个性行动，包括欲望与肉体娱乐在内，仍然会有罪恶感。[14]如果一个人希望成为一个"完全悔罪"者，并"得到赦免的确据"以及确信天堂，就一定要加入修道院，弃绝各式各样的娱乐。这些娱乐，按照律法来说，是神所允许的，但它们本身带有诱惑的种子。

因为格列高利极力强调极端苦修主义(自我弃绝)、悔罪的行动、爱心的行动，并自由地与帮助的恩典合作，并且因为他否认救恩的确据与安全感(除了例外的情况)，新教遂认为格列高利是半帕拉纠主义者，即使他主张，一个人所能得到的任何公义，都必须有超自然恩典的帮助。他对于救恩与基督徒生活的看法，即使不是律法主义者，显然也是一位神人合作说者。他的神学具有(可能本意并非如此)把大多数中世纪的基督徒对救恩的任何确据与安全感，都破坏殆尽的效果。

当路德加入一个奥古斯丁修道院，寻求恩典的神之时，他所受的教导就是格列高利的奥古斯丁主义版本。他深受"神是忿怒且无法取悦"之观念的折磨。他试着以鞭打自己来惩罚自己的罪行，以完成基督为他所做的牺牲。最后，他变得恨神，而不是爱神。然后，他达到伟大的高峰经验，了解惟独恩典够用，惟靠信心才能得到赦免的效果。他停止追求像格列高利所谓的全然悔罪，在恩典中放松，在圣经所宣告的"义人因信而活"里找到确据。路德的新教神学，在许多方面，乃是对格列高利救恩教义的反动。

东方的教会并非如此反对格列高利的神人合作说，而是非常反对他相当僵硬地主张，罗马主教的优越性超过他们的众主教，甚至比君士坦丁堡的宗主教更高。东方教会也反对许多格列高利对于基督徒教导和实践的创新举措。尽管格列高利绝对没有意思要制造东方与西方的鸿沟，但他很少沟通这两者，而且对于这鸿沟的扩大具有影响力。至少从格列高利担任教宗以后，西方的教会就我行我素，不受东方的基督教与拜占廷帝国的影响。基督教国度的两边，很少互相阅读对方的著作，彼此之间的关系随着时间的流逝，越来越冷漠与疏远。

第十九章　东方教会成为东正教

演变成罗马天主教(可直译为“罗马大公教会”)的西方教会,永远都自认为它是罗马正统教会。而演变成今日所谓东正教(可直译为“东方正统教会”)的东方教会,也一直自诩为东方大公教会。世人完全只是由于惯例,才会将其中一个称为“大公”教会,而将另一个叫做“正统”教会。但罗马大公教会的会友绝对不承认,东方教会比她自己更正统。东方正统教会的会友也不可能承认,罗马教会比她自己更有“大公性”。自从公元1054年以后,他们双方都认为自己才是真正大公与正统的大教会,并且更把对方都贬为一个分裂教会的教派,既非完全大公的,也不是完全正统的。

我们已经发现有些促使西方教会与东方教会分道扬镳的因素,所以到了中世纪初期开始,西方教会往往我行我素,根本无视于东方教会之存在。然而,这个分裂并非正式或官方的。如果受到询问,西方教会的主教都会承认,东方的主教是真正的基督徒,即使他们的信念与习俗怪里怪气的。反之,东方主教亦是如此,如果有人询问他们对西方教会的看法,也会得到相同的答案。然而,大公教会的这两半,各有他们特有的问题,并且各用不同的方法来应对。

正如有些关键人物与争议造成所谓的罗马天主教,东方的教会也有过她自己的争议,并产生了独特的拜占廷思想家,将之塑造为东正教的传统与教会系统。在西方教会中,每个人以及每件事的背后都有一位摩天巨人;从某些方面来说,这位巨人乃是西方神学史的主角,就是希坡的奥古斯丁。即使当他的观念受到误解与误用时,奥古斯丁依然是每位西方基督教思想家不得不考虑的神学家。东方教会也有一位像奥古斯丁这样的巨人,前文已经提过了,就是奥利金。

奥利金的持久影响

拜占廷帝国(从查斯丁尼开始到中世纪晚期)的教会,对于奥利金及其神学,可说是爱恨交加;奥利金的神学又称奥利金主义。即使奥利金与奥利金主义,在公元553年,君士坦丁堡第五次基督教全体大会中受到谴责,但他们在东方基督教思想中,仍旧影响巨大。根据一位主要的现代东正教思想家所说:"奥利金主义……在后卡尔西顿时代,仍旧是东方基督教神学思想的中心,并且,它对于灵性与神学术语的影响力,并没有终止于公元553年奥利金主义系统受到谴责之时,它就像百足之虫,死而不僵,继续发挥它的影响力,至少直到8世纪的反圣像崇拜的危机。"[1] 在许多影响之中,奥利金主义在东方教会及其神学中烙下深深的印痕,使东方教会对于救恩,具有很强烈的神人合作说之色彩,强调人类的意志与恩典合作;另外,它也使东方教会对神具有既理性又神秘的看法,强调神之不可言状及不变性。奥利金主义者的救恩论,乃是以救赎的道成肉身为中心;逻各斯在基督里成为人,更新受造者,并克服罪恶与死亡。所以,奥利金对于东方思想持久与无所不在的影响力,乃是无法否认与不可忽视的事实。

在东正教发展成与罗马天主教迥然不同的基督教神学支派过程中,有两个大争议和三位伟大的神学家,扮演特别重要的角色。这两大争议就是,基督一志说与反圣像崇拜的争议。这两个争议,以及它们透过两个基督教全体大会所产生的结果,深深影响到东方基督徒的信念与敬拜。三位神学家,分别是克里索斯托(John Chrysostom),他的伟大讲道技巧,为他博得"金口"的美名;另一位是认信者马克西姆(Maximus the Confessor),他因为反对基督一志说,不肯妥协,而在一位拜占廷皇帝的手下受害;第三位是大马士革的约翰(John of Damascus),他撰写过一本东正教信仰的摘要,并为敬拜时使用图像(圣像)辩护,对抗想要宣布圣像崇拜为非法的人。

礼仪与传统

对西方的基督徒(包括罗马天主教和新教在内)讲述或要使其认识东正教的神学历史,简直难如登天。在罗马帝国分裂之后,东西双方慢慢发展出迥然不同的思想倾向。在奥古斯丁之后的西方神学,往往仰赖客观成文的权威,例如圣经、信经和教会法规(罗马天主教自我管理的法规),来解决争议并作为发展的指向。西方的基督徒越来越把神学视为一种哲学,即使是承认神与世界的关系具有神秘元素的哲学。他们越来越从法律的角度来看待救恩——神究竟会认为合法,或者会加以审判。虽然新教基督徒想要改革他们认为天主教神学及其实践在中世纪就沾染到的恶习,但无论如何,他们或多或少还是继承了一些西方教会的基本思想倾向。例如,就整体而言,基督教的西方支派,往往把敬拜视为圣经与神学思考的自然延伸。但是,东方的看法就大相径庭。

东正教的神学,从来都不能与神圣的礼仪分开;礼仪就是信徒对于神的敬拜。事实上,东方传统的主要发言人表示,东方的神学是其敬拜传统产生的自然结果:

> 尽管西方的基督徒通常用外面的权威(教会教导的权威或者圣经)来检验他们的信仰,拜占廷的基督徒则认为,礼仪同时是他们的神学源头与表达;因此,拜占廷本身与拜占廷之后的时代,在礼仪传统和习俗上,弥漫着强有力的保守主义。礼仪使教会在嬗变的世界中,维持教会的身份与传承。[2]

对于东正教基督徒而言,教会的敬拜乃是传统的一个主要部分,甚至是传统最主要的部分,是所有神学的最终源头与标准。圣经也是传统的一部分。新教基督徒通常很难认识与接受这种迥然不同的思想倾向,尤其是关于信仰与实践的真理源头。东方的基督徒认为,传统支配了整个教会与基督徒个人的生活。神把悔改相信者(甚至

包括受浸过的婴孩)的生命编织在整体故事中,使他们个人的故事变成,从旧约,经过初代教会及其殉道者、英雄、大会、信经、圣经正典的确立以及真敬拜,这个神圣启示之伟大故事的一部分。

当他们面对一个争议时,东正教神学家的关键问题是:传统怎么说?对东正教基督徒而言,基督教传统几乎是在公元787年第七次与最后一次的基督教全体大会,也就是尼西亚第二次大会就终止了。[3] 这就是为什么东方教会有时候会称为七次大会之教会的原因。这个传统的核心是敬拜,而东正教神学的原则是 *Lex Orandi*, *Lex Credendi*,"敬拜的法则,就是信仰的法则"。敬拜在最初的世代中,确实有所演进。因此,并没有东正教的基督徒会表示,他们今日的神圣礼仪与1世纪的罗马或安提阿教会的完全一样。然而,东正教确实相信,其敬拜的发展,主要在君士坦丁堡,从君士坦丁大帝到第二次尼西亚大会期间,特别在查斯丁尼皇帝在位执政的期间,是受圣灵的感动。东方帝国首都的"大教会",也就是圣智院,在这个过程中扮演了关键的角色。"这个大教会所采用的礼仪惯例或传统,代表这个传统得到最后的认可,并且,最终还会得到普世接受的准保证。"[4]

东正教神学是对于传统的思考,这就代表,它是对于敬拜与圣经的诠释。东正教神学,并不采取把教义命题系统化的伟大模式——如同西方特别在中世纪及以后世代所发展出来的方法。至少,根据东正教的代言人,东正教神学不仅反对在传统的神圣启示之外,思考任何命题,并且也不注重理性主义的系统化。东正教神学,如果不是沉迷,至少也承认奥秘,并且容许人用反律法或吊诡的方式来表达信仰。这个传统所坚持的许多必要区别,超过人类的理解力之外,对于理性化的西方心态而言,几乎是无法理解的。举例来说,西方基督徒很难看出,将救恩神化,和泛神论者之受造与神合一的观念,有何区别。尤其认信者马克西姆,既提倡这个区别,同时又非常强调,整个世界(不仅是人类而已)最终都会透过道成肉身而神化。另有一个与这有关的问题,就是神的"本质"与"能力"之间的区别,对于西方的基督徒,这个区别也像无字天书一样,很难了解,但这区别对东正教神学绝对重要无比,只是很难用合乎理性的方式表达出来。

对西方基督徒而言,东正教神学似乎很神秘,甚至很吊诡,没有

客观成文的权威可以作为判断标准。我们很难找到任何东正教的系统神学,但系统神学却充斥着天主教和新教的所有神学图书馆。主要的现代东正教神学家迈仁多夫(Meyendorff),把这种差异至少追踪到拜占廷的时代,并且坦承,东正教缺少系统神学。

> (这)并不代表……在神学家争论的问题背后,并没有基本的灵感统一性与一致的信仰传统意识。当然,东方比较不像西方一样,倾向于把传统的统一性概念化或教条化。东正教喜爱透过教会的仪式、神圣的传统与真理的活知识,保持他们对于"基督的心"之忠诚。[5]

"金口":克里索斯托

因为东方神学的独特倾向,我们对于东方在拜占廷时代发展的历史,最好从东正教神学传统非常敬重的、在拜占廷时代之前的一位圣徒暨主教开始。克里索斯托是喜爱把神学深植于敬拜的典型人物,这里的敬拜包括实际地传讲传统(包括圣经)所表达的"基督的心"。克里索斯托与奥古斯丁是同时代的人。公元349年,克里索斯托出生于安提阿一个具有社会地位的小康家庭,在很年轻的时候,就有大将之风,颇有希望成为伟大属灵领袖,因此加入安提阿附近的一个修道社团。后来成为著名的讲员与圣经教师,写作和口头发表过许多讲章与圣经书卷的注释。他所采用的方法,乃是安提阿学派的典型,因此从圣经的历史与字面意义开始寻找象征意义,并使后者坚定地扎根于前者。有一位研究早期教会的现代西方主要学者说:"约翰(克里索斯托)的讲章与注释,构成一套令人印象最深刻且最有可读性的教父圣经注释。"[6] 虽然普通大众很喜欢听他的讲道和教导,但克里索斯托在安提阿管理阶层的文化精英中,并不是很得人心,因为他的许多讲章都攻击这些精英显而易见的浪费行为,以及自私的富人生活型态。虽然如此,克里索斯托仍是鼎鼎大名且广受欢迎,所以公元397年10月,皇帝狄奥多西一世(Theodosius I),任命他担任君士坦丁堡主教。

克里索斯托一就任君士坦丁堡的宗主教，就竭尽全力整肃与改革这个城市的神职人员与修道士。他相信，皇帝与帝国对基督教的宠爱，造成基督徒道德与灵性疲弱不振，而他则受到神的呼召来振兴教会，使她回转到正路上。他一站上大公教会的讲台，几乎立刻就大声疾呼，反对皇帝高高在上管理教会，也就是反对西方所谓的凯撒教宗主义。他断然主张，主教们要独立于帝国宫廷与围绕宫廷而发展的官僚系统之外，并且谴责君士坦丁堡的富豪奢侈挥霍、寒门可怜贫穷并存的失衡现象。他也下令修道士与神职人员要亲手工作，畜养牲畜，并且放弃供养他们的收入，不要过豪华奢侈的生活。有一位现代的克里索斯托传记作者取了克里索斯托讲道的一个精彩例子：

> 这是多么没良心，多么疯狂的事！四周有这么多穷人，又有这么多有钱的富家子弟，但教会却没办法解决一个穷人的生活困境。"甚至这个饥饿，那个酒醉"(林前 11:21)；有人可以坐在银器上出恭，有人连一块面包也不得入口！[7]

不用说，克里索斯托立刻变成穷人与受害大众的英雄，无论是基督徒与异教徒，都成群结队地去听他讲道。这些听众给克里索斯托取了一个头衔，叫做"金舌"或"金口"，因为他的讲道对于他们是如此悦耳。有许多次，克里索斯托不得不严禁热情的会众在他讲道的时候欢呼鼓掌；这些听众常常要求克里索斯托多多讲道，而且讲得更长。他的讲道技巧，甚至使一位名为佐西马(Zosimas)的当代异教作家为之侧目，这位作家论到克里索斯托说："这个家伙善于迷惑无知的大众，令他们佩服得五体投地。"[8] 当然，最后的结果是，皇帝、皇后与整个朝廷都愤愤不平，开始批评这位伟大的讲道主教。在公元401年，当克里索斯托在讲道中，公然把皇后欧多嘉(Eudoxia)与耶洗别作对比时，朝廷终于忍无可忍。他似乎下定决心，要像旧约的先知一样激怒统治者。

克里索斯托的没落开始于他的主教同仁塞浦路斯的伊皮法纽(Epiphanios of Cyprus，367—403年)发起的一个运动。伊皮法纽诽谤克里索斯托是一位"奥利金主义的异端分子"。这个反对运动的动

机，主要是政治性的，因为克里索斯托的神学完全合乎正统。事实上，他的神学主要是由圣经诠释与谴责基督教容纳异教文化所构成。在公元403年9月，有一个教会法庭谴责克里索斯托及其主教职任，这个谴责得到同年举办的橡树主教会议(Synod of the Oak)之确认。当克里索斯托被逐出城时，君士坦丁堡的街巷与大公教会里同时发生暴动。皇帝不得不派兵才能镇压这个事端。在一连串的短暂复职后(在复职期间，他总是重拾他在放逐之前尚未讲完的、反对堕落腐败的讲题)，克里索斯托于公元406年9月14日去世，当时他被迫从君士坦丁堡急行到远方的流放地，死因是营养不良和冻馁。所以，显然是皇帝亚卡狄奥(Arkadios)想要永远摆脱"金口"，暗中下令置他于死地。

即使对于神学的贡献微乎其微，克里索斯托还是被尊为东正教的伟大英雄。因为他勇敢无畏地讲道，改革教会与国家，并且又以身殉道，所以教会把克里索斯托视为圣徒与教师，许多东正教教会都以他为名。但是，我们为什么在基督教神学故事里述说他的故事呢?完全是因为他的故事可以说明东正教神学的一些倾向。所以，即使克里索斯托从未写过任何系统神学的著作，或思考过一个针尖上有多少天使可以在上面跳舞的问题，但他既是一位伟大又勇敢的讲员、敬拜与教会生活的改革者、灵性领导人，以及在位掌权者的先知，就被东正教视为神学家的最佳典范。根据东正教的传统，祷告与道讲得很好的人，就是最优良的神学家。

拜占廷时代的另两位东正教神学家，就是认信者马克西姆与大马士革的约翰。他们的故事与把东方教会闹得筋疲力竭的两个大争议，交织在一起。马克西姆的故事，与基督一志说的大争议难解难分。大马士革约翰的故事，则是反对在敬拜时使用圣像之大争议的一部分。这些故事，乃是东正教神学大戏的核心。东正教，这个基督教支派之所以会有今日的面貌，大致上可说是因为这些争议与帮忙解决这些争议的神学家所造成的。

认信者马克西姆与“基督一志说”

在第十六章，我们概述过后卡尔西顿时代的基督一性说争议。基督一性论者，乃是受到亚历山大学派影响的人，他们认为卡尔西顿定义实际上触犯到亚历山大西利尔的本质合一教义，支持了安提阿学派的观念：基督具有二性与两个位格。换言之，基督一性论者认为，这个定义不够彻底，无法与聂斯脱利主义划清界线。君士坦丁堡的每个皇帝都想要抚平基督一性论者，可是也都碰了一鼻子灰。基督一性论者在拜占廷帝国仍旧是需要考虑的一个巨大势力。在第5和第6世纪期间，许多皇帝和主要的东方主教，都努力奋斗，想要促使正统的和基督一性说的基督徒团结起来。在建立沟通的各种提议中，有一个似乎很吸引人，就是基督一志说这个观念：即使耶稣基督是整全的人，具有两个完全却不分离的本性，但他只有一个意志，也就是神圣的意志。基督一志论者与其同情者都期望，这个折中的方案可以使教会重新团结起来；因为，这个方案对于双方好像都是很小的妥协。

马克西姆，正如之前的克里索斯托，出生于一个名门望族，在君士坦丁堡出生的确实年份不详，但可能是在公元580年左右。他长大后成为一位鼎鼎大名与飞黄腾达的政府官员，受到皇帝赫拉克留(Heraclius)的邀请，担任他的私人国事秘书。虽然如此，马克西姆就任不久之后，就辞去这个皇室职位，去作修道士。他曾经住过好几个修道院，于公元632年抵达迦太基。马克西姆就是在迦太基，第一次听到基督一志说，并开启他终生反对这个学说的职志，直到最终因此被判死刑为止。他极力支持基督二志说(相信基督具有两个天然的意志)，对抗基督一志说；这使他前去罗马游说教宗，坚定地对抗拜占廷皇帝所提倡的折中方案。正如在他之前的阿塔那修，马克西姆相信，这个小小妥协就足以破坏整个正统基督论的架构。这个妥协，等于回到基督一性说，否认基督具有二性，并他真实与完全的神性与人性。马克西姆相信并主张，基督一志说最后会使阿波利拿里主义或者欧迪奇论变成正统的教义；因为，如果基督只有一个意志，这个意

志当然就是神圣的意志，那么他的人性就会受到腰斩。并且正如纳西盎的格列高利所宣告的："子神所未承担的层面，就是人性未曾得到医治的部分。"

在罗马的时候，马克西姆与教宗马丁（Martin），同时被入侵西方的拜占廷军队逮捕，这些军队想要重整一度伟大无比的罗马帝国。公元655年5月，他们把马克西姆带到君士坦丁堡审判，并以叛国罪定谳，因为他公然驳斥皇帝对于教会与神学的权威。马克西姆写过："我考虑的，并非罗马人与希腊人的分合问题，但我面对正确的信仰，就不可以退缩……决定与定义大公教会的健全教义者，乃是神甫，而非皇帝的职责。"[9] 在拒绝公然撤回他的基督二志说的看法，不与基督一志说妥协后，马克西姆在皇帝的命令之下，于公元661年8月13日，受到酷刑致死。后来，皇帝、主教和平信徒都一致认为，马克西姆是卡尔西顿信仰的伟大辩护者，并且尊称他为"认信者"（the Confessor）。他的著作也得到平反，成为教导与诠释正统信仰的标准著作。有一位主要的现代东正教神学家说：

> 马克西姆可以称为真正的拜占廷神学之父。过去的合法传统，即奥利金、伊瓦格里乌斯（Evagrius）、卡帕多西亚教父、西利尔与伪狄奥尼修斯（Pseudo-Dionysius），惟有透过马克西姆的系统，才能适得其所，保存于东方的基督教中……要了解拜占廷的整个神学，却不认识马克西姆的综合法……至今仍然是走不通的死巷子。[10]

尽管他对于东正教神学十分重要，但是要诠释马克西姆并非一件轻而易举的工作，甚至对东方基督徒也是如此。马克西姆并没有为他的神学提出系统化的解说，而是零零落落地散于信件、口头讲述、想要出书的文字片断，以及与其对手的文字辩论中。要把这些资料整合而概略地写出来，乃是一个吓人的任务，因为马克西姆的许多用词与观念，好像谜团一样，近乎神秘。他所想的目标，绝对不止单为卡尔西顿基督论辩护与对抗基督一志说的威胁而已。马克西姆的伟大目标，从来都没有完全地宣布过，乃是完全以道成肉身为中心的

正统基督教世界观。他认为,耶稣基督的道成肉身,过去是、现在也是万事万物的终极目标,并非只是把基督带到十字架,使他可以为世界的罪受死,甚至也不只是让亚当同归于一,以便逆转堕落的后果而已。马克西姆认为,道成肉身是受造物最荣耀的冠冕,即使人类没有堕落犯罪过,也会有道成肉身的发生。东正教从马克西姆接受这个观点。

马克西姆的神人二性实体观

马克西姆的基督教实体观,亦即他的本体论,乃是从所有受造物在某些意义上都是神的启示这个观念出发的,因为"全世界都是逻各斯的衣裳"。[11]因为万物都是逻各斯所造,并且又是透过他造的,尤其逻各斯又在人类里面道成肉身,所以"宇宙万物的底牌都是属灵的。我们无论在哪里,都可以看到逻各斯的作品。"[12]神创造世界,作为他自己的表达,以及他临在的工具,因此世界要透过逻各斯与神联合,逻各斯就是三位一体的第二位。如果人类的第一对始祖没有堕落犯罪,人类实现道成肉身这个终极目标,乃是一个自然的过程。以马克西姆自己的话来说:

> 那位创造有形与无形万物之存在者,借着他的一个意志行动,在历世历代与任何受造开始之前,无法言状地商议出一个决定,也就是他永不更改,要透过真正的本质合一,与人类联合。因此,他就永不更改,使人性与他自己联合,以至于正如他自己所知道的,他应该变成一个人,以便他可以使人透过与他联合,而变成一个神。[13]

因为犯罪,人类使困惑与死亡进入世界,中断万物透过逻各斯与神联合的过程。人类应该立于神与宇宙统一的中心,特别地充满逻各斯。但是因为罪以及因罪而生的败坏,人类失落了与神的联系,整个宇宙都受到这个损失的影响。可以说,有一个咒诅,就临到整个受造物。逻各斯的道成肉身,原是受造的自然目标与成就,因此就变成

受造得拯救的办法。

虽然如此，逻各斯的道成肉身，仍然超过一个拯救行动。根据马克西姆的看法，道成肉身也是神使受造物与他联合的原初计划的恢复。在某种意义上，神透过逻各斯在基督里的这个特殊道成肉身，具有一个目标，就是逻各斯可以在所有受造万物里，普遍地道成肉身。因为道成肉身，逻各斯可以说，他在万物里面，特别是在人类里，有了一个据点。在逻各斯之外，没有任何东西是真实的。除了在逻各斯里面，凡事都是虚空，都是朝着空无的道上飞奔。

在这个实体观里面，人类立于被神圣化过程的中心。马克西姆认为，在自然与神的中间，人类具有一个特别的地位。神赋予人类的任务过去是，现在也是十分重要的；这个任务是让实在的各个不同层面，无论是物质的，还是灵性的，统一起来，使受造在整体上可以作为神的居所。这并不是自然而然就会发生的。普世性的道成肉身，有赖于人类的合作。因为神的创造目标若要圆满达成，人类必须透过自由顺服神的旨意，并接受神的内住，适当地回应神。

人类要达成他们在神圣计划中的指定任务，道成肉身是必要的。马克西姆认为，道成肉身对于人类是再充电，使人类在神的普世神化过程中发挥积极的作用。这个逻各斯对于人性的再充电，就是马克西姆所谓道成肉身的神性与人性层面。也就是说，道成肉身不仅启示，而且使神与人类结合在一起这个事实成为可能。对于马克西姆：

> “神人二性结合”指称的是在耶稣基督里建立起来的，同时是完全人的，又是完全神的，绝对独一无二的新关系：为了整个受造的缘故，神与人合作，并不离散也不混杂，不是混乱而是完全和谐……马克西姆乃是常常自由使用这些词汇的最早期作家。他藉此介绍一个完整的东方基督教思想传统，对于这个传统，这个词背后的实在非常重要：生命本身遍布基督道成肉身的印记，以至于，生命总是有神性与人性的层面。[14]

然而，为使这个神人两性结合的层面发生作用，人类在赐人能力

的道成肉身中,必须自由与神圣恩典的"火花"合作。如果人类能够使每个思想都顺服基督,并透过圣礼与敬拜,被圣灵充满,神自己的神圣能力(并非神的本质)就可以充满与更新所有受造物。

这个神人二性结合的实体观,就是马克西姆不肯与基督一志说妥协的背后原因:"严格地说,认信者圣马克西姆与基督一志说的整个争辩的焦点,不外乎是:意志是人性的必要特征;若没有意志和自由,人性就不完全,而且也不真实。"[15]因此,马克西姆表示,神人二性结合的层面十分重要,因为如果基督没有人类的意志,神的创造与救赎计划的圆满实现,根本就不可能达成。他的人性必须与逻各斯的神圣呼召自由合作,以超越纯粹受造者的身份,并进入神化的存在。但马克西姆表示,基督的人类意志是"天赋意志",而非堕落对抗神的"亚当意志"。在耶稣生平的每一个瞬间,他的人类意志都自由地决定要与逻各斯合作。这两个意志完全合作无间,到一个地步,由逻各斯负责带头领路,而人类的意志则自由地顺服与跟随。

马克西姆的基督二志论,有可能会产生一个张力,原因在于他对意志的定义。在一方面,马克西姆和奥利金与整个东方基督教的传统一样,假定人类具有自由意志的意义,在于人类具有顺服与不顺服神的能力。他显然也有神人合作说的救恩观念,这种观念认为,人类可以选择顺服神的恩典,或拒绝它。对于马克西姆,正如对于整个东方的传统,自由意志代表"作另一个选择的能力",而非奥古斯丁的"自由按照所愿的去作"。其中并无堕落的必然性。因此,人类必须自由选择要参与救赎与否。另一方面,马克西姆在处理一个人(基督)怎能有两个意志的时候,把意志重新定义,使它没有必要包括自由选择在内。他显然不相信基督可能会犯罪。基督具有人类的意志,意志对于人类是不可或缺的,但是基督的意志并没有自由选择权。而且,基督的人性,包括他的人类意志,受到他与逻各斯联合的神化结果,所以其决定永远都是选择善的。[16]

但是,如果自由选择(作另一个选择的能力)是人性不可或缺的部分(否则亚当与夏娃为什么会犯罪?),基督难道不该具有自由选择权,才能成为完全的人,并且达到神人两性结合的层面吗?看起来应该就是这样。然而,马克西姆不愿承认这一点。如果基督具有两个

意志，并不表示他可以具有两个自由选择，那么，肯定耶稣基督具有两个意志，有多少意义呢？实际上，马克西姆的基督论，追根究底，不过是一个积极与有效的意志吗？事实似乎是这样。

有些非东正教的神学家，采取一个解决这个困境的办法。他们认为，意志是人的功能而非本性。这个方法是建立在拜占廷的李安迪对于道成肉身的"二性互通"观念之上。耶稣基督只有一个意志，并且神儿子的意志构成耶稣基督的统一人格。这是一个神圣的意志，因为道成肉身所以站在人类的地位上。这是一个向试探(即使不是罪)开放的意志，经过神儿子的降卑(虚己)过程，临到受造者的地位上。

但是，这也是马克西姆与整个东方传统都无法接受的观念。对于马克西姆，以及深受他影响的传统，逻各斯在道成肉身的过程中，并没有经过任何改变。他"透过人性"受苦，但没有经过任何更改或改变。他仍旧维持不变性，并且不会有感情激动。

这就是许多西方基督教神学家，尤其是现代新教神学家认为他们无法接受且是不必要的观念。他们认为，如果古代神学家关于神的不变性与不动情性的立场能够变得温和些，许多古代以及拜占廷神学的困难都可以得到解决。

在马克西姆殉道很久以后，他的基督论得到皇帝君士坦丁四世所召开的第六届基督教全体大会的辩护。这个大会，又名为君士坦丁堡第三次大会，在公元 680 至 681 年召开，谴责了基督一志说，并声明基督具有两个天赋的意志。从此之后，马克西姆成了东正教大英雄，他的声望已经牢牢确立了。东正教通常都把他的宇宙性救赎观，视为合法的教义。

大马士革的约翰与反圣像崇拜

拜占廷东正教的神学在 8 世纪的反圣像争议时，达到了紧张、冲突和化解的高潮。在这段神学史的插曲中，正统的英雄是大马士革的约翰，又名"大马士革人"。这个争议的解决方案，在最后一次基督教全体大会中出炉；这个大会最精彩的部分，就是公元 787 年东正教

使用圣像的传统得到权威的过程，大会宣告圣像或图像，不仅不应该受到拒绝，而且还应该在基督教的敬拜中使用。

圣像只不过是基督与圣徒的像，在敬拜中作为默想和祷告的焦点。在东正教的敬拜与灵修中，这些圣像扮演着至关重要的"天堂窗口"的角色，忠心的信徒以圣像作为他们向三位一体的神与圣徒祷告的接触点。他们只是把圣徒单纯地视为可用的代祷者，即天上伟大的"如同云彩一样的见证人"，可把地上基督徒的祈求，带到神面前。东正教与罗马天主教的神学家，从未把圣像当作偶像，圣像从来未曾受过敬拜。事实上，这些传统严禁基督徒敬拜圣像，然而，远从古代的时候开始，基督徒就使用这些圣像来帮助他们祷告、敬拜与灵修。在东方，早在 6 世纪的时候，他们就把圣像当作"文盲的课本"。他们认为，这些圣像的教导与提醒功能，对于无法阅读圣经与基督教书籍的人十分重要。

到了 8 世纪初期，拜占廷帝国的君士坦丁堡与其他的基督教城市，到处充斥着圣像。圣像制造是一个主要的企业，在修道士中间更是如此。每个家庭与每个教会都拥有好几个，甚至许多精雕细琢的圣像，忠心的信徒还会在这些圣像前祷告。教会与国家都有些领袖，惟恐这种习俗会失控，更有一位皇帝，即利奥三世(717 年)，下令把整个帝国的圣像都除掉。

随之而起的冲突，蔓延了几十年，造成过修道士叛变、主要的圣像辩护者以及反圣像者殉道，把整个拜占廷帝国闹得鸡犬不宁。反圣像者表示，基督的像违反圣经禁止制作与敬拜偶像的禁令，并且暗示基督论具有瑕疵。

> 根据他们的说法，我们不能限定(基督的)神性的界线。因此，如果有人用圣像来代表救主的人性，这个圣像代表的本性，一定不包括神性在内，立刻就会使二性离散，这是聂斯脱利主义之所以受到谴责的原因。如果，在另一方面，有人说，圣像不仅代表基督的人性，也代表他的神性，就含有限制他神性的意思，会使二性混乱，而这就是基督一性说受到谴责的原因。[17]

在8世纪,有一段时间,反圣像者当权执政,因此整个东方帝国教会里的圣像都被销毁,并且有许多圣像的辩护者,名为爱圣像者(iconophiles),受到迫害。

大马士革的约翰,在神学历史上因为好几个贡献而闻名,其中大多数是为敬拜中使用圣像提供神学根据和辩护。东方的教会,透过约翰支持圣像敬拜的著作,找到一个办法,可以重新制作圣像又不会有敬拜偶像之虞。

大约在公元645年至675年之间,约翰出生于叙利亚的大马士革(大马士革),卒于公元750年。他的成年生活,至少有一段时间,是在耶路撒冷附近,名为圣撒巴斯(St. Sabas)的修道院里度过。在整个拜占廷帝国里,他为"辩护圣像(原文如此)所作的精彩演说,吸引了普世一致的注意力"。[18]这些演说,发展成名为《驳反圣像者》(*Discourses Against the Iconoclasts*)的著作,乃是约翰在公元726年至730年之间撰写出来的作品。在这些论文中,约翰这位修道士强调,透过道成肉身,神与可见物质世界的关系,产生了剧烈的改变。神赋予物质存在一个新的功能与尊严,使物质之对象可以映现他道成肉身的存在。根据约翰的说法:"在以前,神因为没有躯体或形式,绝对无法具体地被表现出来。但是在今日,因为神在肉身显现,活在人类当中,我可以代表神可见的层面……我并不敬拜物质,但我敬拜物质的创造者,他为我们的缘故变成物质,承担肉体的生命,并且透过物质,完成对我的救恩。"[19]

约翰借着在真实敬拜一个人或对象与只是尊敬(因为它是献给神,并且被神的灵之大能充满)之间,作一个微妙但很重要的区别,继续为在敬拜中使用圣像辩护。绝对敬拜,约翰用希腊字 *latria* 来代表只能归给神,然而 *proskynesis* 或尊敬,可以归给任何圣像,因为它们是神大能的圣礼管道。根据东正教的神学,约翰的圣像观,对于公元787年的第二次尼西亚大会,具有非常深远的影响,这次大会是第七次,又是最后一次基督教全体大会。与会的主教做出谴责反圣像者的结论:"咒逐那些不礼拜(尊敬)神圣与可敬图像的人,咒逐那些称圣像为偶像者。"[20]

大马士革的约翰也以东正教传统之最后一位伟大的教父著称。

他不仅为圣像辩护，提出它们的神学根据，这对于东正教的敬拜极其重要，另外也写过第一本伟大的东正教神学纲要，名为《正统信仰解》(*Exposition of the Orthodox Faith*)。他的目标是想要把所有重要的基督教真理整合起来，并且尽可能使用永不过时的方式表达出来。尽管其中并无任何创意可言，这本《信仰解》至今仍是东正教神学的一个标准，它强调拯救的道成肉身，人类透过基督的神化，以及神超越人类理解的奥秘本质。

即使以罗马为中心的西方教会，承认与接受第六及第七次基督教全体大会，并且承认马克西姆和大马士革的约翰为信仰的伟大诠释者；到了8世纪末期，大公教会的这两大支派，对于管理差异、敬拜方式和三位一体信经的看法，已经决裂到覆水难收的地步。对于这两大教会分手故事的最后插曲，我们的注意力将会集中在他们最后终于分道扬镳的原因，尤其是"和子"(*filioque*)句进入西方尼西亚信经所引发的争议。

第二十章　大分裂造成两个传统

到了8世纪与9世纪之交，基督教国度的东西两半部分别发展出自己特有的教会与神学文化，彼此之间壁垒分明，到了几乎不可能有真实沟通与理解的程度。当然，双方的主教和神学家仍然在君士坦丁堡和罗马之间穿梭不绝，但这些交流常常导致更大的误解，甚至是敌意。就像一再重演的历史，政治是造成这个歧异的重要因素。君士坦丁堡的拜占廷皇帝们仍旧认为，他们统治的领域(因为回教入侵，这个领域不断缩小)，乃是一个真正的基督教帝国。所以，就这些皇帝以及他们之主教而言，君士坦丁、狄奥多西和查斯丁尼的基督教罗马帝国仍然存在，并且应该包括西方在内。然而，罗马的主教却越来越希望基督化的野蛮民族，诸如中欧的法兰克人(Franks)，来重建西方的古代罗马帝国。在公元800年的圣诞节，有一位教宗为法兰克国王大查理，也就是查理曼大帝加冕，成为复兴的神圣罗马帝国之新皇帝。拜占廷皇帝简直为之惊愕。

然而，我们在这里要把注意力集中在造成东西基督教大分裂的神学因素。[1] 这两个传统之间具有许多差异，与神学并没有特别关系。举例来说，东方的教会一直允许神甫结婚，只有修道士才需要过独身的生活。在传统上，东正教的主教都是从修道士阶级里面挑选出来，所以主教永远都是独身的。然而，普通的教区神甫，在按立之前可以结婚。如果在按立的时候，他是独身的，他就必须保持这个身份。但罗马天主教的传统慢慢地发展出，所有神职人员全面独身的惯例，以致所有的教会神甫，都必须是单身与贞洁的。然而，这个规则也有例外。罗马天主教的教会律例，具有一个“特别豁免”的条款，也就是例外的规定；这就是为什么有些神甫结婚的原因。然而，正常的标准仍是，教会神职人员都是独身的。这点并不是这二大支派的主要神学差异；对于把东西双方一分为二的教会大分裂，这个因素的影响力很小，甚至完全没有关系。相同的，双方在敬拜方式、诠释与

施行圣礼的方式上，具有许多其他次要的差异；另外，关于圣经正典、死后的生命和圣徒的信念，东方和西方也都可以学习彼此忍耐。教会大分裂的真正原因，并不在于这些可见与相当肤浅的差异。

教会大分裂的最基本原因，可能是教会历史学家帕利坎(Jaroslav Pelikan)所谓的“知识疏离”。换言之，双方的基本态度与思想倾向，完全分道扬镳，差距如此之大，以致他们根本不能互相理解。双方往往只阅读与引用他们自己教父的作品。即使透过大格列高利撰写的、非常扭曲的奥古斯丁主义来阅读和诠释，奥古斯丁仍然是支配西方教会的神学巨人。东方则仰望爱任纽、奥利金、阿塔那修、卡帕多西亚教父、西利尔、认信者马克西姆，以及其他倾向于神秘、思辩神学的教父与神学家。西方坚持恩典具有独一无二的至高主权，并允许修正的神恩独作说。东方则坚持，自由意志和救恩的神人合作观。但更重要的是，如同帕利坎所观察到的：“并非只是希腊神学的这一个或那一个观念，而是他们神学的思想方式，对于拉丁世界是陌生的。”[2] 然而，反之亦然，只要简单地把“拉丁”与“希腊”对调一下，同一个说法，对于另一方也是真的。希腊东方的神学模式，比较神秘与注重思辩，并且强调敬拜的权威、流行的敬虔表现，以及东方基督教累积下来的非正式与不成文的传统遗产。拉丁西方的神学方法，则比较崇尚法律与务实，并且强调成文法规与客观标准的权威。

直接造成教会大分裂的神学原因，若东西双方没有文化、政治和思想倾向等更深的因素作祟，或许还可以克服。然而，双方反目成仇，互相把对方逐出教会之外的最终分裂原因，归于两个主要的大争议：教宗的权威与“和子”的子句。到了这一天，东正教的主教们与罗马天主教的主教们，对于这些主要问题就无法达成协议了，即使他们互相承认对方是“基督教国度的两大支派”之一。然而，直到今天他们之间，仍旧没有同守圣餐的团契。

教宗职分大争议

第9与第10世纪的西方基督徒，放眼东方，就会见到一位皇帝治理着教会。他们把这个现象称为“凯撒教宗主义”，意思就是“凯撒

就是教宗"。西方基督徒非常相信,根据使徒统绪,罗马的主教是彼得的继承人,因为教会传统说,彼得是第一位到过罗马的使徒。又因为耶稣曾把天国的钥匙交给彼得(太 16:18—19),并且应许,他要把教会建造在这块"磐石"上(罗马的教会,把这块磐石诠释为彼得),他们也确信,除非主再来,否则罗马的所有主教,在耶稣基督的整个教会上都居首位。因此,西方的众主教都反对,皇帝的权限超过教会和神学,并且坚持连查理曼大帝这样的皇帝,如果不在俗事上,至少在灵性上,应该臣服于教宗的权威。

然而,第 9 和第 10 世纪的东方基督徒,举目看西方,见到的则是基督教国度的一位大教区主教,想要非法支配其他的所有教会。他们指控拉丁教会,企图在基督教国度强行建立"教宗独裁制";另外,他们也对抗罗马主教想要支配东方教会的企图。从奥利金以后,东方的主教和神学家,就把耶稣所说的"磐石"诠释为彼得的信仰,并非彼得这个人,更别谈罗马的主教了(即使彼得是第一位罗马主教)。根据东正教神学家迈仁多夫的说法:"东方与西方的整个教会学争议,因此可以简化为这个问题:究竟信仰要依靠彼得,还是彼得要依靠信仰?"[3] 东方教会认为,每位东正教主教都是彼得的真正继承人,并非罗马的主教而已,并且也认为,基督教的伟大教区,例如罗马、君士坦丁堡、安提阿、亚历山大与耶路撒冷,都具有同等的尊严、权柄和权威。东方教会愿意承认,罗马的宗主教是"平等中的首位",但他们认为,这只是名誉上的尊称。罗马的宗主教,当然拒绝这一套。

迈仁多夫表示,造成纷扰的基本原因就是这样,并且推断说,这是永远无法愈合的,症结在于,东西双方对于教会的行政,具有不同的态度:"在教义问题上,中世纪发展的罗马居首位观念,与东方流行的教会观大相径庭。因此,只要对于教会权威的见解具有歧异,那么这些问题或其解决办法,都不可能达成协议。"[4]

有一个似乎是次要的问题,但因为双方对于教会权威的这个基本差异,变成不能解决之问题的例子,就是 9 世纪东方与西方的教会关于守圣餐时使用无酵饼(*azymes*)所引起的争议。对于今日基督教,特别是新教,这似乎是很小的问题,但在当时,这是一个重大问题的表象。在守圣餐的时候,西方的教会使用 *azymes*,或无酵饼,而东

方的教会则使用发过酵的饼。双方都认为，根据基督教的传统，对方的作法都是标新立异；因此，西方教会控告，东方违反圣经的惯例；而东方教会则控告，西方坚持使用无酵饼，因为这种习俗在犹太教中是根深蒂固的作法，因此西方还不认识新约的自由。双方都认为，这个差异重要得很，必须想办法和解，但是罗马的主教坚持，决定权操在他的手上，但东方的主教则坚持，罗马的主教无权过问他们守圣餐的惯例。

“和子”句的争议

毫无疑问，造成东方与西方最后互相把对方逐出教会的最大神学争议，乃是尼西亚信经的拉丁文版本上，具有“和子”这个子句。几乎所有人都同意，公元 381 年尼西亚—君士坦丁堡信经的希腊原文上，在论到圣灵“从父”而出之后的部分，并没有包括“和子”（*filioque*）这个子句在内：

> 我信圣灵，
> 　赐生命的主，
> 　从父（和子）出来，
> 　与父、子同受敬拜同受尊荣，
> 　他曾藉众先知说话。
> （《历代基督教信条》，基督教文艺出版社）

在括号里面的子句，“和子”，乃是拉丁字 *filioque* 的翻译，几乎出现于西方所有的尼西亚信经版本中。这个子句为何出现在这里呢？这是没有人清楚知道的事。因此东方的主教，大约在公元 850 年，于君士坦丁堡听到这个版本的时候，坚持这个子句必须取消，原因有二。首先，他们大声抗议，西方在未征得东方的同意之前，无权更改基督教国度的基本信经。第二，他们表示，这个版本与东方的三位一体观念具有很大的差异。他们认为，惟有东方的观念才是正统的；西方的观念则建立在奥古斯丁的思想上，他们认为，这是非正统

的(意思是指,接近异端边缘的不正统教义)。迈仁多夫表达东方教会的看法,甚至也是他们今日的观念:

> 拜占廷人认为,"和子"的问题是(东西方)产生摩擦的关键。在他们眼中,拉丁教会接受内有插入文字的信经,不但抵触基督教全体大会采用作为普世基督教信仰表达的文字,同时又赋予不正确的三位一体观以教条的权威。[5]

在整个"和子"争议中,所发生的事实真相,也就是何时、何地、何人作了何事,都笼罩着神秘的色彩,历史资料不清不楚。而东方教会历史学家的记载,与西方教会历史学家的迥然不同。惟一能够确定的是,这个子句是公元589年在托莱多(Toledo)举办的西班牙主教会议,正式加在西方的拉丁文信经里面。在这个主教会议之前,这个子句在西方修道士中间,已经司空见惯了。因此,有些人表示,是奥古斯丁本人提出这个点子。但这是不太可能的,虽然奥古斯丁在《三位一体论》(*On the Trinity*)一书中,确实断言过,圣灵从子而出。无论如何,拜占廷人首先是在耶路撒冷听到这个子句,当时有一群拉丁的修道士从欧洲到耶路撒冷朝圣,朗诵这个带有插入文字的信经。到了9世纪中期的某一个时刻,关于西方版本有所改变的传闻,辗转传到君士坦丁堡,皇帝和宗主教听了都大发雷霆。尽管他们都同意,在神学上可以说,圣灵"从父,经过子"而出,但他们都同声谴责西方教会,自做主张把"和子"加到信经上;另外,他们也表示,这个版本说圣灵从"父和子"而出,就是异端的行径。

公元809年,有一个在德国亚琛(Aachen)召开的欧洲主教会议,宣告没有加上"和子"的希腊版尼西亚信经是异端,并且要求普天之下所有基督徒,都要承认并且加上这个子句。在当时,即使教宗也反对这种极端措施,提议用使徒信经,或称"古罗马信条",而不要使用尼西亚信经,以免与东方公开决裂。然而,这个提议为时太晚了。具有"和子"插入句的尼西亚信经,在西方已经盛行起来了,广泛被承认为正统教义。但是在东方,针对西方教会把不加"和子"句的信经视为异端的谴责,东方主教和皇帝也以其人之道,还治其人,开始指控

西方教宗和主教为异端。最后的结果就是，东西两个教会，互相把对方逐出大公教会之外。公元1054年，君士坦丁堡的宗主教瑟如拉留(Michael Cerularius)宣告，罗马的主教，即"教宗是一位异端分子！"[6]教宗利奥九世在君士坦丁堡的代表，就进入圣智院大教堂，堂而皇之地发表一个宣告，把君士坦丁堡的宗主教，以及坐在高祭坛上与宗主教团契的主教们都逐出教会；然后高视阔步地走出大教堂。这个裂痕永远都没有愈合过。

在"和子"争议中，真正受到池鱼之殃的是什么呢？在东方教会的阵营，对于西方片面更改信经当然是恨之入骨；在拉丁主教这一方面，对于东方不愿意承认西方有权利发展自己的传统，也是满腹牢骚。但是冲突的原因，更是深入地触及三位一体神学的核心。基督教国度的这两半部，慢慢地，几乎是不知不觉地，对于三位一体的神，发展出迥然不同的思想与诠释的方式。

西方的方法深植于奥古斯丁的神学，东方的方法则建立在奥利金与卡帕多西亚教父的神学上。西方的三位一体神学倾向于从神本质上的统一开始，然后才诠释神的三个位格。西方强调的重点是，在父、子和圣灵的位格之后与里面，神是单一的存有。他们常把这三个位格视为这个神圣存有的彰显；这个神圣存有，就是这三个位格平等共有的本质。他们把圣灵视为父和子之爱的誓约。由于圣灵具有统一功能，在《三位一体论》一书中，奥古斯丁可以说，圣灵从父和子出来。在永生神里面，圣灵是统一的原则，因此具有这个意义，就是圣灵从父出来到子那里，以及从子出来到父那里。那么，他们自然就可以说，父和子同时把圣灵差派到世界上。

对于建立在奥利金与卡帕多西亚教父神学上的东方教会，西方的这种三位一体观点，具有圣灵次位论的含义。事实上，对于东方基督徒来说，这种观点似乎剥夺了圣灵的位格。东方教会对于三位一体的思想传统，乃是强调父神的至高主权：父神是子和圣灵的永恒源头、原则和原因。对于他们，圣灵从子出来的西方观念，暗示子与父一模一样，乃是圣灵的源头、原则和原因。这就贬低了父神至高无上的主权，暗示圣灵是子神的一位"子"，甚至与神的儿子就是父神的子，具有同等意义。从这个观点可以衍生与传统完全不同的三位一

体秩序。东方基督徒认为，这对于父神和圣灵都是侮辱，并且使子与父发生混淆。

那时，东方的主教和神学家，把在尼西亚信经上附加的“和子”视为西方的三位一体教义不是正统的一个证据。他们认为，这个作法几乎表现为三位一体的形态论（撒伯里乌主义），因为这个观念并没有公平看待三个位格之关系的独特性，并且倾向于把这三个位格的神性，视为某些常见的抽象本质，而非父神本身。对他们来说，这个附加句也表示一种圣灵的次位论，以致圣灵几乎没有独立的位格，可以跟子相提并论。

礼尚往来，西方的主教与神学家，也把东方拒绝增加“和子”的子句当作他们的三位一体教义不正统的证据。他们指出，新约圣经清清楚楚地论到耶稣差派圣灵到教会的经文，并且指控东方教会使子和圣灵次于父神。

有些现代的神学家，特别是新教的神学家提议说，这整个争议在于几个基本的误解，以及过度深入观察三位一体的永恒生命（三位一体的内在）之企图。他们认为，当基督徒提到三位一体的功能时（在神学和救恩上，三位一体神的位格与世界的关系），应该同意“和子”的子句。这一套三位一体的声明承认，子差派圣灵，并且连东正教本身都主张，圣灵“从父，透过子”而出。但是，现代的新教思想家说，在提到固有的三位一体（神在这个世界之外的永恒内在生命）时，最好坚守尼西亚信经的原有措词，只说圣灵从父而出，甚至如同子是在永恒生出（受生）来的。所以，“和子”这个子句，是否应该使用，要看上下文的意义来决定。

随着东方与西方教会的大分裂，教父的历史也宣告终止。有些人会说，他们的历史早就结束了，但对于神学历史的目的而言，我们认为它至少拖到这个时候，才到尾声。然而，这并非基督教神学史的终结。在公元 1054 年之后，这段历史在西方，随着名为“经院哲学”的创造神学之复兴，继续发展下去；这种神学在整个中世纪期间都持续不绝。然而，中世纪是神学史的过渡阶段，因为在这段时间，很少真正有创意的基督教教义出现。经院哲学派神学家，对于倡导天主教神学的发展完全没有兴趣，他们有兴趣的只是，把天主教神学系统

化、概略地述说出来，并证明这神学与最佳的哲学和谐一致。但是，现在，“最佳的哲学”变成希腊思想家亚里士多德的同义词。亚里士多德是古代雅典柏拉图的学生。当我们离开基督教神学史的过渡期后，会转而进入伟大的教会改革者之历史。

第六部分　换　景

经院哲学带来神学的春天

俗语说，枯木逢春又发芽。基督教神学的创造力，经过长久苦旱的熬炼后，终于在11世纪苦尽甘来，因为西方教会对于神与救恩的理智思想，开始绽放出一株崭新的花朵。经院哲学派的神学（这个思想上的复兴，通常以此为名），崛起于在欧洲所创立之崇尚改革的修道院，而在巴黎和牛津等新成立的大学里面盛行起来。在最初，大学只是聚在大教堂与修道院之学校附近一群独立学者的群集。他们当中有些人是修道士，但是中世纪的学者中，平信徒的人数越来越多；这些平信徒学者在大教堂或修道院的附属学校，受过最高等的教育，但是从未发誓修道，也不曾受过按立承接圣职。虽然如此，他们的生活应该比照神甫与修道士的标准。甚至，独身也是他们的标准生活，正如贞洁、贫穷与顺服教会一样。虽然如此，拥有高等教育、智慧和教学能力的学者，慢慢形成协会，彼此互相支持并且比邻而居，一同教导学生并提升彼此的知识学问。这些学者与学生打成一片的团体，就发展成为欧洲中世纪的大学。

从大教堂和修道院的学校与大学，产生一种新的神学，名为经院哲学（scholasticism）。其知识分子与教师，叫做经院学者（scholastics）。这个名词本身源自拉丁文的“学校”（*schola*）。当然，这个拉丁字，也就是英文的“学者”（scholar）与“博学的”（scholarly）等字汇的来源。但是经院哲学代表一种特殊的神学方法，大约从公元1100年开始，慢慢发展起来支配西方，直到14和15世纪，方才没落。教会历史学家和历史神学家，对于经院哲学的精确定义，甚至普遍的特征，都没有全体一致的共识。然而，经院哲学的大体轮廓是比较明确的。大多数学者同意，在中世纪欧洲的文化环境中，“经院哲学基本上是一种运动，想要用方法论和哲学，证明基督教神学固有的理性与一致性。”[1] 正如我们已经见过的，理性是许多教父的理想。奥古斯丁当然相信，并且努力要使他的著作对于基督教信念的记载前后一致并且符合逻辑。然而，中世纪经院学派的神学，却把这个理性的关怀，推到另一个高潮。

许多中世纪经院哲学派的神学家和哲学家认为，人类的理智，借着神恩典的帮助，几乎对于人类能想到的所有问题，无论重要不重要，都可以找到答案。所以，经院哲学的认识论（epistemology，关于

人类知识的理论)是十分乐观的。有些批评者会说,这种看法是过度乐观的,并且又把人类的理智微妙地置于神学思考的中心,以至于信仰、奥秘,甚至神圣的启示,最后都会被人弃之如敝屣,或者乖乖地臣服于逻辑与思辩之下。这种批评,并不是对于所有经院学者都很公道。因为他们当中有些人想尽办法让理性自我批评,并且证明,为了要深刻认识神、世界和救恩,启示和信心具有不可或缺的必要性。虽然如此,整体来说,这个批评却是对的,因为"站在经院哲学的崇高殿堂上,几乎会把所有一切都视为人类的认知与分类能力可以达到的范畴。"[2] 所有基督教经院哲学的伟大思想家都同意,人类的理性在信仰的领域,并在圣经与教会传统的神圣启示基础上,才会发挥得淋漓尽致。然而,他们或多或少,都想要建立伟大的"观念殿堂",亦即想要建立关于神、世界与救恩等命题的宏伟体系,以便立于中世纪大学的课程中心,睥睨群伦。神学必须册封为科学之后,使大学的所有学科(*scientia*),如果不受神学的操纵,至少也要在其引导之下。

要认识中世纪经院哲学的本质,以及它对于基督教神学史的贡献,中世纪经院哲学三个共同特征对我们显得很重要。首先,正如我们已经见过的,经院哲学热烈地信奉人类的理智是取得知识的途径,甚至在神学中也是这样。大多数经院学者的座右铭就是:"信仰寻求理解"或者"我相信,以便我能理解。"奥古斯丁曾经说过同一句话,但是中世纪的经院学者(他们所有人都非常敬重奥古斯丁)特别加重与强调"认识"的部分,并且把认识诠释为:人类的心智在严格的逻辑原则指导下从事理性与知识的活动。

中世纪经院哲学的神学之第二个特征是,对于寻找非基督教哲学与神圣启示间的正确关系,怀着巨大的兴趣。当13世纪经院哲学如日中天的时期,古代希腊哲学家亚里士多德的著作重新被人发现出来,翻译成拉丁文。以前大多数基督教的神学,都找柏拉图以及各种柏拉图主义,作为哲学对话的主要伙伴。经院哲学则与亚里士多德一同起舞比较多;亚里士多德是柏拉图的学生,他与其指导老师在许多重要的哲学议题上,有不同的看法。当欧洲的回教和基督教大学重新发现亚里士多德的哲学之际,经院哲学派神学家想要证明,这位哲学家的主要见解与基督教真理的核心,彼此是融洽无间的。

中世纪经院哲学派的神学所具有的最后一个共同特征，乃是使用一种特定的教学和写作风格，集中在以往的神学家和哲学家的伟大评论，并且用一种辩证法来讨论他们；这里的辩证法，就是这一种写作方法，先提出一个问题或疑问，然后讨论这个问题的各个层面，包括反对标准答案的异议在内，最后再宣布答案。经院哲学派第一位伟大的神学家，坎特伯雷的安瑟伦(Anselm of Canterbury)，乃是用祷告和对话的形式来写作。在这两种方法中，安瑟伦都先提出许多疑问，有些是针对神，有些则针对想像中的对话伙伴，然后对所有的可能答案，进行彻底的讨论，来寻找真正的答案，并将其他的所有答案，都还原为逻辑上的谬论。最伟大的经院哲学思想家阿奎那写作时提出一个命题或疑问，并从公认的权威提出异议或传统的答案，然后为惟一仅有符合逻辑的答案辩护。

所有中世纪的经院学者，都对逻辑具有很高的评价。他们对于任何不合逻辑的主张或命题，都明察秋毫，绝对不会视以为真。他们把逻辑视为取得所有想像得到的疑问之正确答案，以及消除错误答案的工具。所有经院学者都假定，逻辑是神赐给人类心智的礼物，使人类的心智跟世界以及神自己建立关联。他们所有人也都假定，人类的心智有可能对所有实存(包括神在内)，都建构一个包罗万象且完全一致的命题系统。因此，经院哲学的目标就是，建构一个真理的伟大综合体系，作为欧洲天主教统一文化的结构基础。换另一种说法，就是："中世纪的经院哲学，借用哲学的眼光，对于基督教神学的每一层面都详加检验，想要证明，基督教神学与其他的人类思想和见解都和谐一致。"[3]

但是，我们不可以认为所有经院学者都用同一种方法寻找真理。因为经院哲学派神学家之间对于许多问题的看法并不一致。有些学者，就像安瑟伦，在建构基督教观念的证据和命题系统时，只单用逻辑作为神圣启示的仆人与工具。在柏拉图和奥古斯丁对知识与实存的见解之影响下，安瑟伦以及与他相像的学者，认为物质世界对于灵性之真实，以及对于终极真理的寻求，都有不利之处，并且他们对五官获得的知觉存怀疑的态度，因为它们是不可靠的，并且又锁定在物质世界之内。在另一方面，阿奎那在新发现的亚里士多德的哲学影

响下，把在物质世界里运作的五官知觉，视为哲学与神学的基本"材料"。逻辑只有在诠释五官得到的数据与心智得到的神圣启示时，才有用处，若没有数据，逻辑没有用武之地。安瑟伦的看法则正好相反，若没有逻辑，心智则会被数据弄得一筹莫展。

我们必须知道，安瑟伦和阿奎那两人所关注的，大致上都是后来所谓的自然神学（natural theology）。也就是说，他们的经院哲学派神学，具有一个在上主导的特点，就是用哲学神学的方法，调查研究基督教信念的基础。他们两人都会欣然接受，神所启示的许多真理，只能透过特别的超自然启示才能了解。三位一体的教义，就是一个例子。他们两人都同意，三位一体的教义，必须用信心以及透过圣经权威和教会传统来接受。他们也同意，这个教义最终并不是神秘的，当然也不是不合逻辑的。但这个教义也不是人类心智在特别的启示之外，所能发现得到的。经院学者对于逻辑与实验证据的相对角色，意见并不一致，主要在于他们对人类得到启示的知识之前的神学根据，具有不同的看法。在特别的启示之外，人类的心智对于神能够认识什么？关于人类的灵魂、死后的生命与其他所有哲学和宗教共同关注的宇宙问题，人类的心智能知道什么？经院学者都认为，人类的心智所能够知道的范畴很大。他们意见不同的地方在于，心智如何知道这些内容？

中世纪经院哲学，另有一个多样化的领域，就是共相的问题。共相就是诸如"红"与"人性"，这些超越个别物体的观念。红色的共相，就是所有红色物品所共有的特征。人性的共相，就是所有人类共有的特性。古代希腊哲学家柏拉图讨论过共相的本质，并发展出一套形式理论；这个理论表示，共相在个别物品之上，并且在真实物品之外，具有真实的存在。对于柏拉图，红色是所有红色物品所共有的实体。否则我们怎能知道，某物比较红或比较不红呢？但柏拉图所关心的主要范畴是，诸如真、善、美的形式或理想。

中世纪的经院学者也是如此。他们对于哲学神学，具有一个主要的关怀就是，如何用基督徒的方式，来看待共相。何为真、善、美呢？基督徒应该如何面对这些共相呢？"美"是否真的只存在于观察者的眼中呢？或者"美"是在人类心智之外，真正存在的某种标准呢？

或者它只是我们人类加在我们所爱之物的一个名字(专有名词)?“真”又怎样呢?“真”是否有真实的标准,或者是相对的?这些问题同样也可以针对“善”提出。经院学者们认为,所有这些问题对于哲学都是无比重要的,所以对于神学也是如此,他们不肯把这两个学科区分开来。但是他们之间对于共相本质之棘手与争议的问题,却无法产生共识。这个歧异,最终造成经院哲学作为神学思考的主流方法之没落。

并不是中世纪期间的所有基督教思想家都可以自然冠以“经院学者”这个头衔。有些修道士与主教,特别是倾向于神秘主义者,猛烈地批评经院哲学的方法与关怀太过于理智、枯涩,并且与灵性生命无关。在中世纪的末期,当经院哲学渐渐转为15世纪文艺复兴的时候(正好在新教的宗教改革前),许多天主教思想家,都自称为人文主义者(humanists);这个称呼常常是指“反对经院哲学者”。基督教思想家,像鹿特丹的伊拉斯谟(Erasmus)认为,经院哲学对于寻求基督教真理,乃是是无效与无聊的办法,过度集中注意力于思辨完全不实际的事件与问题。伊拉斯谟提出他自己的“基督哲学”,来跟经院哲学较量;他把伦理和灵性置于神学与哲学的中心,并把基督的教导,作为基督徒思想多结果子的模式。虽然如此,“从13世纪以后,所有重要的教会辩论,都是以大学的经院哲学风格进行……即使对于经院哲学大肆揶揄者,也不得不承认其才智的存在,并且直接使用它。”[4] 这就是我们为何把经院哲学置于基督教神学史过渡期中心的原因。即使马丁·路德喜欢把中世纪的经院哲学称为“大淫妇”,勾引基督教神学从事荒谬绝伦的思辨,但他也受到经院哲学的影响,并且不得不正视它的存在。我们若对中世纪经院哲学派的神学没有任何知识和认知,就不可能了解马丁·路德以及其他宗教改革者的贡献。

第二十一章　安瑟伦与阿伯拉尔的神学思辩

有些基督教神学史家只是把安瑟伦(Anselm)与阿伯拉尔(Abelard)当作真正经院哲学的先锋,但其他的历史学家则认为,他们就是开创经院哲学的最早学者。但是所有学者都承认,在第二个千禧年的基督教神学史中,他们是最早的两位基督教思想家。冈萨雷斯写过:"安瑟伦在他的时代,无疑是最伟大的神学家,领先群伦,为13世纪的伟大经院学者,开辟了一条康庄大道……所以,基督教思想史,随着安瑟伦,翻开了崭新的一页。"[1] 安瑟伦在西方哲学界成名的原因在于,他提出所谓神存在的本体论证,有许多著作都是针对这个论证而写的。这个论证同时是经院哲学之理性主义以及安瑟伦之天才的绝妙例证。对于基督教神学,安瑟伦的贡献是提出一个全新的救赎(基督在十字架上的牺牲)模式,并说明这个救赎模式如何使神与人类复和。虽然在教父神学上,也可以找到这个救赎理论的轮廓;但名为"补赎说"的安瑟伦版本,却代表一个划时代的大突破,超越在他以前关于基督为了神与人类复和所作之工的任何教义。安瑟伦也因不屈不挠地对抗国王,抗拒他以世俗或平信徒权柄控制教会,而声名远播。安瑟伦身为坎特伯雷的主教,在教宗之下,作为英国整个天主教之首,因为拒绝让英国的诺曼底国王拥有管辖教会的权柄,曾经遭受过两次放逐的噩运。

安瑟伦的生平与事迹

公元1033年,安瑟伦出生于意大利奥斯塔(Aosta)的阿尔卑斯山小镇。可能是受到他敬虔母亲厄明勃格(Ermenberga)之影响,年幼时就全神贯注于神与宗教。他的儿童与青年时期,都向圣本尼迪克修道士学习;公元1056年,他永久离开家庭,去(法国)诺曼底著名

的贝克(Bec)圣本尼迪克修道院就学。在二十七岁时变成修道士；而在公元1063年，三十岁时，受到提名，作为这个修道院的副院长。因为安瑟伦具有思想家、作家与管理者的大名，遂在1078年，又被迫担任贝克修道院的院长。尽管承担这种重责大任，他仍开始从事熠熠生辉的写作生涯，出版了两本最伟大的哲学神学著作，《独语》(*Monologion*)与《证据》(*Proslogion*)。这两本著作中有他著名的上帝存在本体论证，至今仍然定期地再版；甚至在世俗的哲学课程中，这些论证仍然被人阅读和讨论。在他担任贝克修道院院长的时候，他也写了名为《关于道成肉身的书信》(*Epistle on the Incarnation of the Word*)的著作。

公元1093年，事与愿违，他又再度被迫升迁至坎特伯雷宗主教的高位上，成为英国主教长，也就是整个英国职位最高的神职人员。那时，英国的教会当然是罗马天主教。安瑟伦想要拒绝这个职位，但是受制于他当修道士时所发的顺服誓言，不得不俯首接受。因为教宗要他担任这个职务，所以他不能抗命。安瑟伦不肯担任坎特伯雷宗主教的原因，在于英国的国王，自从征服者威廉(William the Conqueror)以后，就想要透过亲自任命主教来控制教会。安瑟伦不能容忍这种“平信徒授权礼”，因此与这个国度的世俗统治者不断地发生冲突。英国国王曾两度强迫他流浪天涯，因此他不得不卧隐山林，回到贝克修道院，以及他童年生活的意大利阿尔卑斯山脉。两次放逐期间，他写了好几本著作，包括他的救赎名著《神为何化身为人?》(*Cur Deus Homo*)以及《圣灵感孕与原罪》(*the Virginal Conception and Original Sin*)与《论圣灵的由出》(*On the Procession of the Holy Spirit*)。在回到坎特伯雷的最后几年间，安瑟伦撰写了经院哲学的伟大著作：《论预知、预定、恩典与自由意志之相合》(*On the Agreement of Foreknowledge, Predestination, and Grace with Free Will*)。该书中，安瑟伦采取的立场与奥古斯丁的非常相像。事实上，安瑟伦一直都认为，这位伟大的北非教父，是他的神学指导老师及心目中的英雄，因此他的整体神学，深受奥古斯丁的影响。

安瑟伦在最后一次放逐之后，于公元1107年回到坎特伯雷。在生平余下的最后二年期间，安瑟伦努力倡导神职人员的独身生活，并

且跟约克(York)的宗主教,争论坎特伯雷居首的权柄,于公元1109年去世。他终生酷爱的是解决心智层面的问题。即使他是很有天赋的教会领袖与管理者,但这些能力对于他显然都是次要的。有一位安瑟伦著作的现代翻译者,用一个故事来说明这一点:

> 公元1109年,有人告诉安瑟伦说,他正步上死亡之路。安瑟伦表示,他愿顺服神的旨意,但又补充说,他希望,他的生命能够延长一点时间,直到能够解决灵魂起源的问题。这个人的特征就是,他最后念念不忘所思想的,并不是政治,甚至也不是英国教会的组织,而是在于神的真理、神的彰显,以及他对受造物的态度。[2]

安瑟伦的神存在本体论证明

在思想史上,安瑟伦通常是以提出神存在之本体论证明闻名于世。有一个关于这个论证起源的故事提到,公元1076年,当安瑟伦与其他修道士在贝克修道院晚间崇拜唱诗的时候,如何在一个光照经验中,接受这个论证的灵感。当时有人曾经要求安瑟伦为基督教信仰的基本教导,提出一个诠释与辩护,且其时,他正在想着神的存在,以及诗人为何在诗篇第十四篇说:"愚顽人心里说:没有神。"在安瑟伦的时代,并没有人公然自称为无神论者。任何人只要明目张胆地否认神之存在,立刻就会有严厉的惩罚临到他身上。当时教会与国家合作,共同执行亵渎神的法律,而无神论是属于一种亵渎神的罪。然而,安瑟伦本来就对无神论为何如此愚蠢很感兴趣。并且,他很好奇,如果绝对不依靠启示的信心,能否发展出在逻辑上无懈可击的论证。

他所得到的启示,写在两本书中,名为《独语》与《证据》,分别在公元1076年与1078年写成。在基督教神学历史上,这两本著作共同构成"自然神学,或对于神之哲学研究的第一篇系统论文。"[3] 安瑟伦写这些著作的整个目的,在于完全不靠信心或神圣的启示,提出一个符合理性的基督教基础信仰的描述与辩护。对于基督教思想,这

是前所未有的新计划。“《独语》这本著作的方法之新颖与重要的原因，在于其不靠圣经的权威，而借着理性的论证，竭尽全力使读者相信，他对于神的本质和属性所作的结论是真实的。”[4] 除了这位伟大的贝克修道院院长，任何人想要写这种理性主义的作品，都会受到更严重的批评。照情形看来，反对安瑟伦的方法论及其证明神存在之逻辑者，对于安瑟伦的反应，应该是非常猛烈的。

安瑟伦为免受到更严厉的批评，就用祷告的方式来撰写他的自然神学。《独语》与《证据》二书，都是以问题的形式求问神，思索各种可能答案，并赞美神的伟大智慧，以及他透过理性把智慧分赐给人类。在这两本著作从头到尾，都向神与他的读者解释得清清楚楚，他的出发点并非怀疑，想要寻找认识，使他能够相信神。完全不是这样。他在《证据》一书中，写道：“哦，主啊，我并不是努力要了解你的崇高伟大，我不会愚笨得自以为能够这样做，但我期待能够多少知道，我衷心相信与喜爱的你的真理。因为，我并不是寻求认识，来使我可以相信，但我相信，为使我能够知道。因为我也相信：除非我相信，我就不会知道。”[5] 那么，安瑟伦的基本神学方法，并不像有些人所假定的那样，是非常极端的理性主义，他反而是要用逻辑，作为神圣启示的工具，来巩固信仰。

当然，安瑟伦也另有玄机。他的自然神学，目标在于驳斥正在欧洲某些知识界慢慢酝酿起来的微妙怀疑论，以及犹太人和回教徒与基督教互相较量的替代神学。在安瑟伦的时代，西班牙有蒸蒸日上的回教与犹太教社团，拥有他们自己的学校与知识圈子。欧洲的其他地区已经可以开始感受到他们对于基督教信念构成的挑战。安瑟伦认为，时刻已经到了，应该提供一个完全不依赖基督教本身资源的、基督教信仰系统的综合说明与辩护。所以，他在《独语》与《证据》二书中，绝对不引用圣经与基督教的传统，只诉诸理性之光。后来，他在《神为何变成人？》一书中，采用大致类似的办法，从救恩的需要，以及耶稣基督提供的道成肉身，证明道成肉身的教义。那时，在他所有的伟大神学著作中，安瑟伦都“尽力相信，以求认识；并且相信得很有见识。”[6]

在《独语》与《证据》二书中，安瑟伦至少提出两种关于神存在的

不同论证。第一个版本是在《独语》里面，辩称神的存在是必要的，因为受造具有不同的良善程度。安瑟伦使用非常柏拉图化的方式，想要证明，宇宙应该有一个完全良善的最高级存有，使人类能够分辨并真的相信，在他的周遭世界具有的良善程度。若没有完全客观的良善标准，我们就无从分辨事物的"好"与"坏"："那么，宇宙就存在着一个独一无二的存有，它的良善程度在所有存有中，是最伟大和最崇高的。但是在所有存有中最伟大的存有，是任何良善与伟大的事物存在的原因，所以它必须最良善、最伟大，并且是所有存在的最高级存有。"[7] 换句话说，安瑟伦是从这个假定开始，即人类在生活中确实会对良善的程度做出区分："这个比较良善，那个没有这么良善。"这一种判断是普世性的，并且在许多情况下，它代表对于事实的客观见解，并非只是个人喜好的表达。根据安瑟伦的说法，若没有神，这种主张不可能成为客观的事实。惟有像神那样的存在，才能提供终极的标准或尺度，来衡量个别事物的良善程度。任何事物，只要反映神的存在、特性与实现存在的目的，它就是良善的。任何事物，若是无法完全反映神的特性，及其存在目的，就不是这么良善。

安瑟伦对于神存在本体论证的这个版本，并非完全满意。所以，他在《证据》一书中，另外又发展了第二个版本，就是一般人通常所谓神存在的本体论证明。大多数人提到神存在的本体论证时，所说的就是这个或更后面的版本。这个版本相当复杂，通常在第一次阅读之后，需要花一些时间才能了解。安瑟伦从典型的经院哲学方式开始，提出一个命题："真的有一位神，虽然愚顽人心里说，没有神。"他用祷告的方式，解释这个命题为何是真的。他先赞美神，赐给他认知信仰的能力，然后承认："我们相信，是比任何想像都更伟大的存有。"[8] 这个告白，以及其中所含的神之定义，对于安瑟伦的整个论证极为重要。如果任何人不同意安瑟伦所要证明的神可以视为"比任何想像都更伟大的存有"，那么这个论证就不能成立。但安瑟伦完全相信，这就是不证自明的神之定义。这当然不是无所不包的神之定义，但"神"这个字，至少包含"比任何想像都更伟大的存有"。

安瑟伦接着继续区分只在认知里的存在以及在现实里的存在。他的重点是，在认知（心智、知识）之外的现实存在，比只存于思想中

的存在更伟大。他举出一位画家的例子，来说明这点；这位画家先想出一幅画，然后才动手作画。安瑟伦的重点是，画家作出来的真画，比在画家想像中的意象更伟大。然后，安瑟伦发表这个论证：

> 因此，即使愚昧人（无神论者）也相信，至少有些存在于认知里的东西，比任何想像都更伟大。因为，当他听到的时候，他就了解了。并且，无论所知道的是什么，都存在于认知里面。因此，我们绝对确信，比任何想像都更伟大的存有，不能只存在于认知里面。因为，如果它只存在于认知里面，那么，它就可以想像为存在于现实里；但这就是比较伟大的存有了。
>
> 因此，如果那比任何想像都更伟大的存有，可以想像出来，只存在于认知里面，那么比任何想像都更伟大的存有，就是想像可以想出比它更伟大的存有。但这显然是不可能的。因此，存在一个比任何想像都更伟大的存有，并且这个存有，同时存在于认知和现实里面，乃是毫无疑问的事实。[9]

安瑟伦接着在《证据》的下一章，继续解释这个论证：神，身为比任何想像都更伟大的存有，不可能被想像为不存在。因此，任何否认神存在的人，就是愚顽人，因为他想要否认，其存在包含在其定义里的存有。如果有人能够想像出一个存有（任何人都能够），大于比任何想像都更伟大的存有，那么，这个人必须承认，这个存有实际存在，否则他就可以想像一个更伟大的，也就是一个真实存在的。

许多批评者认为，安瑟伦在这文字游戏中迷失了自己。这种看法完全是错的。他非常关心如何证明创造所有实体（包括人类心智）的神；他已经使想要用逻辑证明他不存在的企图，变成不可能。对于安瑟伦，逻辑是一种“超然存在的记号”，乃是我们自己的思想与神之间的联系。安瑟伦认为，如果在逻辑上可以否认神的存在，那么神的创造就有瑕疵。逻辑最好的时候指向神。这就是圣经为什么宣告，否认神的存在者就是一个愚顽人。愚顽人就是不合理性的人，而否认神的存在，就是不合理性。

在安瑟伦的生平中，有些批评家想要彻底瓦解他的论证。有一位名为高尼路(Gaunilo)或高尼伦(Gaunilon)的修道士，写了一本驳斥安瑟伦之论证的论文，名为《为愚顽人说话》(*On Behalf of the Fool*)。然而，安瑟伦借着证明高尼路的异议具有瑕疵来表达他的反应，并且大多数逻辑学家都赞同安瑟伦对于这个批评者的反驳，即使他们并不认为安瑟伦的整个本体论证是绝对有效的。后来的神学家与哲学家，与这个神存在的本体论证艰苦地搏斗，对于它的逻辑威力并没有清楚的共识。无论如何，安瑟伦显然是第一位想要完全根据逻辑，不依靠任何神圣启示或信仰来描述基本的基督教信仰的神学家。这是他对于基督教神学史的主要贡献。

安瑟伦论神的本性

在提出神存在的逻辑证明之后，安瑟伦接着解释这一位其存在是必要的神是谁。他并没有诉诸圣经，或任何其他的特别启示，以证明这一种存在应该具有哪些属性。他辩称，这一种存在应该"最良善"，而最良善必须同时具有怜悯心又不为感情所动(泰然自若)。如果神没有怜悯心，他就不可能最良善，但如果他有激情(感情)，他就会受到受造物的影响，因此就会依赖受造物，这不合于比任何想像更伟大的存有。因此，在一个脍炙人口的论述神本性与特征的段落中，安瑟伦提出一个答案：

> 但你为何能够怜悯，同时又不为感情所动呢？因为，如果你凡事泰然自若，就不会有同情心，而你若没有同情心，你的心就不会因为可怜人而绞痛；然而，这就是怜悯。但是，如果你不怜悯，那么对于可怜人如此大的安慰，是从何而来呢？那么，主啊，你怎能既怜悯，又不为怜悯所动呢？除非，就我们的经验而言，你是怜悯的，就你的存有而言，你是不为怜悯所动的。
>
> 真的，你是根据我们的经验同情怜悯，但是根据你自己的本质，你并非如此。因为，当你在我们悲惨可怜的情况下看到

> 我们，我们就经验到同情的作用，但你并没有经历到这种感觉。因此，你是怜悯的，因为你拯救可怜人，并且饶恕犯罪作恶得罪你的人；并且你也是没有怜悯之情的，因为你并不受对于可怜人的同情之影响。[10]

根据安瑟伦的说法，神并没有任何感情。神也没有推论的思想，也就是经过演绎过程而得到的观念，或者透过研究调查与信息过程而取得的观念。这一切都暗示，神是有限的并有所依赖的。对于安瑟伦与大多数其他的经院学者，神是单纯、无时间性、不会改变，并且没有感觉的本质或实质，他没有限制、身体、肢体或感情。神采取行动，但是没有任何行动作用到他身上。

安瑟伦的补赎说

安瑟伦对于基督教神学史的第二大贡献，在于他提出全新的救赎模式。救赎单纯是指“复和”，在神学上，通常是指神在耶稣基督里的作为，或耶稣基督身为一个人，挂在十字架上，借着这个作为，使人类与神复和，反之亦然。在安瑟伦的时代，大多数的西方基督徒对于基督在十字架上的伟大牺牲之看法，都是根据所谓的赎罪理论。大约在公元600年，教宗大格列高利把这个理论的架构陈述得最清楚，虽然在他之前与之后，都有许多人针对这点发表他们个人的诠释。格列高利使用许多意象来解释，基督以人类的肉身，在十字架上受死的效果，但他最爱的比喻乃是，十字架是神的“鱼钩”，神在其上放着耶稣基督这个“钓饵”，以诱骗魔鬼，释放它所俘虏的人类。根据格列高利的说法：

> 基督，以其人之道还治其人，借着引诱魔鬼僭越它的权限，使人类得到自由。基督变成一个“鱼钩”：他的人性是钓饵，他的神性是钩子，因此鳄鱼（撒但）就被抓到了。因为魔鬼很骄傲，它不能了解基督的谦卑，因此相信自己诱惑与杀死的只是一个人。但是，因为造成一个无罪的人死亡，魔鬼就

> 失去它对人类的权利，因为它"僭越权限"，所以基督征服魔鬼的罪恶国度，释放俘虏离开魔鬼的专制统治。当人类回去事奉神，他真正的主人时，宇宙秩序就恢复了。[11]

安瑟伦认为，这个在整个所谓黑暗时代的中世纪，罗马天主教几乎全体一致传讲的救赎理论，对于神是个侮辱。身为比任何想像都更伟大的存有，神不需要诱骗魔鬼，因为他绝对不欠魔鬼什么。如果惟一的问题是，人类变成撒但与其国度的俘虏，神只要简单地进入魔鬼的国度，一举征服它们，释放人类脱离它的牢笼，就好了。他绝对不需要与撒但讨价还价或欺骗撒但。关于救赎的赎罪理论，另有一个版本就是，神把基督交给撒但，作为人类的赎价，但撒但不知道，它不能把基督滞留在地狱里。无论是哪一个版本，安瑟伦都否认其救赎理论，因为它们对于伟大的神性都不合宜。这个理论都把神与撒但置于太接近平等的地位上。

安瑟伦因此想要寻找一个救赎诠释法，可以解释耶稣为何同时是真神与真人，并且同时既符合理性，又完全与圣经和教会传统符合。公元 1098 年，安瑟伦被逐出坎特伯雷，使他有余暇和机会，可以撰写《神为何化身为人?》这本书，该书乃是以安瑟伦与一位叫做波梭(Dom Boso)的朋友之对话形式写的。他们在这本书中讨论的关键问题是："神为什么，以及有什么必要性，要化身为人，借着他的死亡，来拯救人类，虽然他可以用其他方法，达到这个目的?"[12]正如典型的经院哲学的写作方式，这个答案好像蜗牛漫步一样，在讨论的过程中，不断离开主题，并且一一讨论各种可能有的反对理论。安瑟伦对于救赎理论所提的替代方案，称为"补赎说"，因为它的核心关键是，中世纪家臣破坏他与封地领主的契约时，要付出"满足"领主之代价的观念。安瑟伦认为，这个习俗可以作为完美的类比，用以解说神为何差遣他的儿子化身为人，以罪人的身份而死，而他根本就不是罪人。在基本上，这个理论说，基督为人类付出人类因为不顺服而欠神的债。神的公义，要求人类付出满足的代价，否则宇宙的秩序会受到破坏。这个需要必须满足，就像人类亏欠了必须偿还的神的荣耀，但人类除非沉沦到地狱里，否则他就无法偿还这种债务。但神出于怜

悯，提供一个完美的替代牺牲，以满足他的荣耀，并且维持宇宙的道德秩序。

在接近《神为何化身为人?》的尾声时，安瑟伦借着波梭的口，把"补赎说"的纲要陈述出来：

> 这个问题的关键是，神为何化身为人，借着他的死拯救人类，他似乎可以用其他的方法，达到同一个目的。在回答这个问题时，你借着许多强有力的证据，证明人性的恢复不可以忽略，并且，除非人类向神付出他们因罪所亏欠于神的代价，否则人性就无法恢复。但是，这个罪债如此大，虽然只有人类欠了这个债，却只有神才能偿付；所以，这个负责偿债者，必须同时是人又是神。因之，神必须负责人性与他的位格统一，使那因其本性负债又无法偿还者，可以在他的位格里，偿付这个债务。然后，你又证明，本是神的那人，必须从一位童贞女且借着神儿子的位格出生，并且你又证明，他怎能出污泥而不染，在罪恶深重的世人当中不犯罪。此外，你还如此清楚地证实，这个人的生命如此崇高、宝贵，足够为全世界的罪付出赎价，而且绝对绰绰有余。[13]

安瑟伦的救赎模式，把基督耶稣在十字架上的死刻划为，在父神与子神耶稣基督的人性之间的客观交易。这位无罪的人，同时也是宇宙之神，自愿地死，使神的爱与神的忿怒得以和解，因为公义以怜悯的方式得到实现。这可以说，罪性的不顺服，并不是从地上扫除得无影无踪，但也不是所有罪人，都要以永死来偿付罪债。神的荣耀得到完全的满足，宇宙的公义得到恢复，而透过悔改、信心和礼仪接受基督代赎者，得到救赎的所有益处，以及神的赦免。

冈萨雷斯表示："安瑟伦的这篇论文是划时代的杰作。虽然后来中世纪神学家并没有一字一句地照单全收，但是他们大多数都是根据这篇论文，来解释基督的工作。"[14]因为安瑟伦的缘故，补赎说几乎完全取代罗马天主教神学的赎罪理论。而且，在16世纪新教改教期间，加尔文提出一个完全合乎圣经的安瑟伦模式的版本，后来名为

“刑罚替代救赎论”。在许多方面，这个救赎论，只是除掉封建意象的、安瑟伦理论的修正版。

许多批评者持有异议，不同意安瑟伦与加尔文关于基督救赎之死的思想。对于有些人，这个理论似乎太客观，在整个过程中，没有包括任何人类的活动在内，使人类在父神与耶稣基督的宇宙性交易行动中，好像是一个棋子。其他批评者认为，这个理论太注重司法，或者太法律化。他们认为，这个理论过于注重神的荣耀，把父神描绘为封建国王，而耶稣基督为慈爱的朋友，为了我们其余的人类偿付罪债。这样，有些批评者也认为，这个理论把父和子凸显出来，但是把圣灵完全打落冷宫。安瑟伦的补赎说受到很多讨论，但它对于西方神学(天主教和新教)的整体冲击力是十分重大的；因为，这个理论似乎同时合乎圣经和理性，尽管它仍有些缺点。

阿伯拉尔的生平与噩运

在神学历史上，接近安瑟伦的时代，有一位异议者，就是中世纪经院哲学的伟大天才阿伯拉尔。除了奥古斯丁之外，我们对于阿伯拉尔个人生平熟知的程度，比起任何其他古代和中世纪基督教思想家，可能只有过之而无不及。因为，阿伯拉尔写过一本自传；这在以前是一件很稀有的事情。这本自传至今仍以《噩命一生》(*The Story of My Misfortunes*)之名继续在出版。好莱坞甚至把阿伯拉尔坎坷受苦的一生拍成电影，可惜的是，这部电影太过于着重他与可爱的赫洛依丝(Heloise)耸人听闻的恋情。据说阿伯拉尔是基督教神学上的伟大天才，也是一位杰出的哲学家。显然，也是一位可爱并且极富魅力的人，也就是今日所谓很有领袖魅力的人。这些特质交织起来，常常造成一生的悲剧，这就是阿伯拉尔的真实遭遇。人们若不是火热地爱他，且矢志效忠他及其教导，否则就是恨他入骨，好像不共戴天的仇敌。很少有认识他的人，对他会漠不关心。

公元1079年，阿伯拉尔出生于法国的布列塔尼(Brittany)，而于公元1142年，在法国著名的克卢尼(Cluny)修道院去世，当时他准备前往罗马，为自己所受到的异端控告辩护。他的生平，与整个欧洲伟

大的哥特式大教堂世代，同时崛起。这段时间，也是经院学派的哲学与神学，开始绽放美丽花朵的时候。阿伯拉尔在法国最有名教师的指导下，学习哲学与神学后，开创他自己的教学事业。巴黎大学的创建，多多少少受益于阿伯拉尔身为教师及学者的大名，因为学生与独立学者，纷纷从欧洲各地涌到他那里学习。巴黎人把阿伯拉尔视为修道院学者之中的年轻顽童；人家都认为，修道院学者的神学演讲无聊透顶，因为总是没完没了地讲论教父及较早的中世纪思想家传统。阿伯拉尔的演讲则大胆挑战大家敬重的传统，并且，他的学生常常都很乖张喧闹，根本不理会公认的教会传统。

为了生计，阿伯拉尔也当起了家庭教师，教导一位巴黎重要市民之女。阿伯拉尔与赫洛依丝恋爱起来，并且出轨成畸恋，生了一个儿子。为使这个小孩不致变成私生子，他们偷偷地结婚，但这个丑闻终于还是爆发出来。赫洛依丝的叔叔与监护人富尔伯特(Fulbert)雇请打手，闯进阿伯拉尔的住家，把他阉掉。很快的，所有巴黎人立刻都知道这个绯闻；根据阿伯拉尔自己的讲法，许多群众开始聚集在他的公寓外，大声向他表示同情，并且呼吁他向富尔伯特讨回公道。阿伯拉尔，最后灰头土脸地离开巴黎，去他出生地布列塔尼的一个修道院当修道士，后又成为该院院长。他游历过许多修道院，终生都在退隐之中，并且一直与赫洛依丝保持通信。她已发誓，要作女修士，并且加入了一个女子修道院。她写给阿伯拉尔的信件，至今仍在出版之中，公认为中世纪情诗的杰作。

阿伯拉尔的哲学风格

根本不用多说，阿伯拉尔终生都充满着争议。但是现代人最惊奇的是，这些争议主要并不是因为他的恋爱风波，而是因为他教导与写作的风格，以及他在对传统思想方式厌倦透顶之学生中的知名度。阿伯拉尔对于他认为不合逻辑或不符圣经的信念，绝对会毫不迟疑地发出挑战，无论这些信念是何等传统。他的著作之中，包括了争议纷纭的《是与否》(*Sic et Non*)。他在这本书中提出，公认权威的基督教神学与哲学著作之间的相反见解，以证明基督教仍有许多尚未解

决的问题，有待他以及其他的基督教思想家努力。他反对这种思想态度，就是认为神学与哲学的惟一任务，是重复与诠释以前公认的权威著作。当然，他的对手，例如伟大的修道院院长和神秘主义者明谷的贝纳尔(Bernard of Clairvaux)，就用这本书来攻击阿伯拉尔，控告他想要彻底地破坏基督教传统的权威。

在写过《是与否》(1123—1124 年)之后，阿伯拉尔也立刻撰写一本洋洋大观的巨著《基督教神学》(*Christian Theology*)，想要解决一部分尚未解决的传统问题。阿伯拉尔的计划是，证明基督教真理与哲学真理和谐一致。他相信，即使理性不能解决所有的神学问题，甚至在信仰的帮助之外，根本也别想这么做，但基督教的基本真理隐藏在人类的理智里，因此借着理性思想的帮助，可以取得并认识。基本上，哲学的真理与神学的真理不可能有冲突，即使在历史上，它们从未达到完全和谐过。举例来说，阿伯拉尔在《基督教神学》一书中表示，人类的理智本身，虽不能发现与认识三位一体的教义，但是这教义与理性并无冲突之处。事实上，他辩称，三位一体教义的基本轮廓，隐藏在基督之前的犹太先知和希腊哲学家中。

贯穿阿伯拉尔的所有教导和著作，我们都可以发现一种思考共相的新方法，与安瑟伦和奥古斯丁的唯实论大相径庭，并且预示了后来在中世纪神学与哲学上名为唯名论之学说的崛起。正如我们已经了解的，安瑟伦认为，共相除了在人类的心智外，还具有本体上的实有。他一定认为，共相远超名称或名词，甚至心智的概念。这就是唯实的共相观念。阿伯拉尔在这种哲学之下受教，然而他却断然地与它唱反调。他认为，共相的观念具有实际的存在，但这存在既不高于或在个别物体之外，也不只是心智上的习惯用语。如果柏拉图的形式哲学隐藏在唯实论之后，那么亚里士多德的形式与物质哲学，则是阿伯拉尔概念论之后的身影。知识界通常认为，这个概念论，朝着中世纪后来的唯名论迈进了一大步；唯名论认为，共相只是单纯的名字与专有名词。根据阿伯拉尔的说法：

> 知道“共相”并非“东西”，就可以找到答案（对于共相的问题）。也就是说，共相除了抽象作用之外，不可能单独存在。

> 共相，以形式存在于物质的方式，实际存在；我们可以从物质抽出形式，但是若没有物质，形式就从未确实存在过。相同的，共相可以从个体抽出来，并且我们也必须这样，才能思想，但是在具体的特定对象之外，它们从未真正存在过。[15]

那么，阿伯拉尔的共相，可以视为极端唯实论与极端唯名论之间的中庸之道；极端唯名论后来出现在中世纪的思想中。但是整体来说，他的看法可以说是比较接近唯名论，这是阿伯拉尔一生备受批评的另一个原因。许多神学家与教会领袖认为，唯实论对于大公与正统的神学是不可或缺的学说。

阿伯拉尔的"道德影响论"救赎模式

阿伯拉尔在神学上最引人注目的创新之举就是他的救赎教义。在《基督教神学》一书和另一本名为《罗马书释义》(*Exposition of the Epistle to the Romans*)的著作中，他公然表示不同意传统的赎罪理论与比较新颖的安瑟伦的补赎说。因此，他发展出自己的学说，称为"道德影响论"或"道德典范论"，论述耶稣基督在十字架上的死如何使人类与神复和。对于他的许多批评者而言，这是忍无可忍的理论。明谷的贝纳尔，无疑是当时最有影响力的教会领袖，在巴黎驳斥阿伯拉尔，并且呼吁教宗谴责阿伯拉尔。有一个在巴黎召开的主教会议，谴责阿伯拉尔的许多看法，并且教宗英诺森三世(Innocent III)颁布一个令谕，对于这个主教会议表示赞同。阿伯拉尔希望能够直接晋见教宗，亲自为他的主张请愿，以洗雪这个谴责，但他在途中生病而死。在死前不久，阿伯拉尔写一封信给赫洛依丝说："我不愿与保罗一刀两断，成为一位哲学家；我不愿脱离基督成为亚里士多德，因为天下人间，没有别的名，我可以靠着得救。"[16]在去世之前，阿伯拉尔写信，正式顺服教宗并且与明谷的贝纳尔复和。所以，他去世的时候，与谴责并迫害他的教会安然相处。克卢尼修道院院长可敬的彼得(Peter the Venerable)，亲眼看着阿伯拉尔走完人生的最后旅程，

他写了一个报导,赞扬阿伯拉尔的谦卑,并且称其为:“高卢的苏格拉底、西方伟大的柏拉图,以及我们的亚里士多德。”[17]

阿伯拉尔的救赎模式,强调神的爱,而不是神的尊荣和忿怒。根据阿伯拉尔的看法,人类需要的是一个新的行为动机,而不是要付给神的赎价。他认为,补赎说与赎罪说,使人类在复和过程中完全置身事外,并且把钉十字架的神的形象描绘为,只在乎他自己的名誉和宇宙的公义。阿伯拉尔对于耶稣的浪子比喻倾心不已,浪子的父亲一直等着他回家。因此,对于这位独行其是的神学家来说,十字架是神向有罪的人类表现他的爱心,并且也是神的儿子,借着这个彻底的顺服,把他在神面前所成就的功劳,传达给人类。十字架的作用,乃是针对人类,并不是针对神。根据阿伯拉尔的说法,神不需要与人类复和,神老早已经爱我们。我们的问题是,我们并不知道神的爱,并且因为罪与无知,我们活在远离神的恐惧之中。耶稣的十字架是神之爱的行动,为我们的行动注入新的动机,使我们知道神多么爱我们,并且回过头来爱他。

> 我们认为,我们因为基督的宝血称义,并因宝血与神复和。透过向我们显现的奇妙恩典,他的儿子取了人性,同时以真道和身教来教导我们,坚持到底以至于死。耶稣用爱把我们更紧紧地绑在一起,这么伟大的神圣恩典,使我们心中燃着熊熊大火,产生真正的爱心,不再怕为他忍受任何痛苦。每个人在受到耶稣的大爱之后,跟以前都会判若两人,变得比较公正,也就是更爱神,因为人受到真正意想不到的好处之后,就会生出爱来。因此,我们的救赎乃是,基督向我们表现的大爱,不仅使我们从罪的捆绑中得到释放,也为我们取得神儿子的真正自由。这使我们可能完成一切事情,主要并不是因为害怕恐惧,而是更在于我们对他的爱;他向我们表示的正如他自己说,没有比这更大的爱:“人为朋友舍命,人的爱心没有比这更大的。”[18]

请注意,阿伯拉尔对于救赎的叙述,完全没有法律行为的意义。

这是有些批评者给它取一个绰号，叫做“主观理论”之原因。根据他们的说法，在阿伯拉尔的理论中，当基督在十字架上受死时，因为罪与罪恶感而产生的、在神与人之间的疏离状况，并没有发生客观的改变。惟一的真正改变，发生于并且也只发生于，有罪的人受到基督之死所彰显的神之爱的影响。因此，对于许多阿伯拉尔理论的批评者而言，纯粹的道德典范中，并没有“死在罪恶与过犯之中”的人类如何真的幡然悔改。对于他们，阿伯拉尔的看法一定也会暗示，帕拉纠主义者否认原罪，并且鼓励人采取这种观念，认为人类真正需要做的只是，展开生命的新页，知道神如何爱他们，使他们也开始爱。

这个批评不无道理。但是，在另一方面，阿伯拉尔确实承认原罪，并且他的整体救赎观里包括，基督的死在神的面前得到功劳，因为他愿顺服为人，并且他的功劳可以传达给所有透过悔改、信心与圣礼，来到他面前的罪人。[19]这使阿伯拉尔的救赎异象，具有一些十字架的客观成分。虽然如此，阿伯拉尔的主流思想是，十字架乃是神向人类表示他对于人类之大爱的方法，并以此更新我们的心灵，使我们活出爱来，而不是惧怕。那么，在这种情形下，真正的救赎发生在我们的里面，而不是在十字架上。救赎发生于有罪的人悔改，并且活出爱，而非基督死的时候。根据阿伯拉尔的说法，这是因为神从来都不需要借着流血的牺牲，才能跟我们复和。反而是我们需要与神复和，而这是当我们受到十字架的影响，透过我们里面的道德改变，才会发生。有一位现代的评论家，把阿伯拉尔的看法简洁地归纳为：“那么，钉十字架的目的，在于把爱浇灌到我们的心里，而爱是基督赐给我们的，他藉此使我们成为神的儿子，而不变成恐惧的奴隶。这样，他把一个新的动机，注入我们的里面，他因此而有功劳。”[20]

对于西方许多保守的基督教神学，安瑟伦的补赎说，至今仍旧是标准。有些保守的天主教和新教思想家认为，它是符合圣经与正统的救赎观。阿伯拉尔的理论，在他自己的生平中受到拒绝，但是19与20世纪许多自由派的新教思想家，重新发现他的理论，将之视为“开明”的基督教十架观。有些中间路线的神学家认为，并没有单独的救赎理论可以囊括所有的真理；安瑟伦和阿伯拉尔都言之成理，事实上，他们的模式是互补的。阿伯拉尔的主观方法，强调基督的十字

架在历史上,以及每位悔改并开始活在爱中之人心里的道德果效。安瑟伦的客观方法,则强调基督的十字架在宇宙,在神自身的法律效果,惟有因为巨大的债务已经清偿了,他才能真正的赦免罪人。单独分别来看,我们很难看出,阿伯拉尔的理论怎能公平对待人类对罪与神的神圣责任。同样的分开来看,我们也很难看出,安瑟伦的理论怎能公平对待人类在这个复和过程中的参与,或十字架如何影响到我们的生活。不幸的是,基督徒永远都把它们视为互不相融或互相竞争的两个理论。然而,它们似乎是互补的十字架观点。

在中世纪的西方基督教,安瑟伦与阿伯拉尔代表经院神学的最初阶段。大多数经院哲学的关注与方法,至少可以在他们身上预先见到踪影。造成经院哲学在中世纪晚期没落的唯实论与唯名论大争议,也已经在他们的身上出现。他们专心注意基督教信念的理性,以及想要证明它与最佳哲学的兼容性,可以说明他们之经院哲学的思想倾向。然而,最伟大的经院神学家与哲学家仍然姗姗来迟,尚未露面。经院哲学的绝世珍宝,与中世纪最伟大的神学,将于 13 世纪在巴黎崭露头角。天主教思想的"天使博士"以巴黎大学的"笨牛"角色登场,后来却变成罗马天主教以后数世纪的标准和典范。

第二十二章　阿奎那：天主教神学的典范

在所有经院哲学的思想家之中，有一个名字出类拔萃，领先群伦，他就是托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)。他的重要性对于基督教神学，尤其对罗马天主教的神学而言，无论怎么说，也不会有言过其实之虞。直到20世纪，阿奎那仍然是天主教的标准与典范。当然，这样说并不表示，每位天主教的神学家对阿奎那浩瀚如海的文集中每个独立的命题和观点，都心悦诚服地奉为金科玉律。更准确地说，乃是他研究神学的基本路径，以及基本观念和方法，仍旧是每位天主教神学家必须知道，且与之互动的对象。如果有人公然反对它们，就会遭受梵蒂冈神学监察机构某种程度的严正批评。公元1879年，教宗利奥十三世，在他的教宗通谕《永恒的归宿》(*Aeterni Patris*)里面，把阿奎那的神学尊为天主教神学的典范。但是，这个教宗通谕也不过是顺水推舟，让已在天主教的教会领袖中非正式流行了数世纪的普通观念，变成官方正式的观念而已。罗马天主教的教阶组织，已经在公元1323年，把阿奎那封为圣徒，并且赐给他“天使博士”之头衔。教宗庇护五世(Pius V)在公元1567年的特兰托公会议(Council of Trent)中，又再赐给阿奎那“普世教会的博士”之头衔。既然荣膺这么多官方的封号与肯定，所以在5世纪的奥古斯丁与20世纪晚期奥地利的拉纳(Karl Rahner)之间，阿奎那当之无愧是西方天主教传统中最伟大的一位神学家。

阿奎那著作的神学背景

在探索阿奎那的生平故事与特殊神学贡献之前，有一件很重要的事，就是进一步思考他从事神学工作的环境。阿奎那是一位经院哲学的神学家，这个头衔代表他也是一位哲学家。在13与14世纪，

特别是牛津与巴黎大学的经院哲学神学家，通常都把神学与哲学视为密不可分的学科。他们的目标是结合这两个学科，以免神学失落于哲学中。神学必须成为"科学之后"，而哲学则是她不可或缺的仆人或使女。了解经院学者对于神学与哲学关系的看法，对于认识他们的工作与目标极为重要。

> 13与14世纪的经院学者，基本上都是神学家，他们只是附带作哲学家而已。他们的思考是，要专心一意透视基督教信仰的奥秘；他们的哲学乃是神学所支配的使女。虽然如此，这些伟大的神学家，作为哲学家也是同样的伟大，这是个很令人惊讶的历史事实。身为神学家，他们并不在乎创作发展一个完整的哲学。他们的目的反而在于，发展神学与哲学的基本整合，使其神学不断受到哲学思辩的培育，而哲学则遵从基督教信条的引导。[1]

这种对经院哲学方法的描述，当然也可以应用到阿奎那的方法上。乍看之下，他的神学可能很思辩、很哲学；因此，我们可能会怀疑，既然如此，对于启示的神学思考，有什么地位可言呢？然而，我们若深入研究他的著作，会清楚发现，他对于救恩的首要关注，是他整个神学建构的核心。他想要建构之神学与哲学的混合体系，就像中世纪观念的巨大教堂，其祭坛正中央就是基督裂开的身体与救赎的恩典。经过自然神学飞耸入云的拱壁，以及精雕细琢的大厅走廊，最后到达这个祭坛，乃是许多人从未完成过的任务。但是，对于坚持不舍的人而言，他们就不可能怀疑阿奎那（如果不是所有的经院学者）对救恩奥秘的深度关怀，并且就是为了这些奥秘的缘故，阿奎那才从事教学与写作。

公元1224年或1225年，阿奎那出生于一座家庭城堡里，地点在意大利洛卡塞卡堡附近。他的父亲蓝道夫（Landulf de Aquino）是一位拥有大片土地的富有地主，因此希望他的儿子们追随他成功富有以及大有影响力的脚踪。阿奎那在整个本尼迪克修道运动的摇篮，也就是努西亚之圣本尼迪克亲自创建的卡西诺山（Monte Cassino）修

道院,接受初级教育;青年的时候,他获得入学许可,进入一个相当新的那不勒斯(Naples)大学就读。他在那里接触到两个改变他生命的力量。最新发现的亚里士多德哲学,正在那里造成争议。阿奎那很快就理解亚里士多德的哲学,因此把他的余生都完全投入使它与神圣启示复和的志业,因为"亚里士多德变成他正确使用理性的典范"。[2] 这代表他并不把柏拉图与柏拉图主义,视为正确使用理性的典范,即使好几个世纪以来,大多数天主教思想家都把它们视为理性的典范。甚至伟大的安瑟伦的基本哲学倾向,也曾经是一位柏拉图主义者。

在那不勒斯改变阿奎那生命的第二个力量,就是比较新的多米尼克会(又译多明我会)托钵修道会。这些跟随行乞传道人多米尼克(Dominic, 1170—1221 年)的群众,很快就变成一个很令人引以为荣、非常流行的宗教复兴运动,对于年轻的知识分子,具有很大的吸引力。然而,许多在社会上有钱有势的精英阶级,都把他们当作狂热分子;因此,当阿奎那的父亲得知他与这个运动有关联之后,简直惊骇不已。公元 1242 年,阿奎那这位年轻的大学生加入多米尼克会,成为见习行乞修道士,并且搬去跟他们同住。阿奎那的父亲派他的兄弟们,前去绑架他,并执行现代人所谓的反制约(deprogramming)教育,要使阿奎那恢复理智,并扮演他在家里与社会上的特定角色。阿奎那的家人,把他监禁在家庭的城堡中,长达两年之久,但是仍然没法说服他放弃在多米尼克会行乞团体里作为亚里士多德学者的梦想。最后,他们不得不释放阿奎那,而他立刻就重新加入这个修道会。

阿奎那尽快地离开意大利,以免他的家人出尔反尔,重新逮捕他。他在中欧的科隆(Cologne)大学,重拾学生生活,受教于伟大的经院哲学大师大阿尔伯特(Albert Magnus, 1193—1280 年)门下。根据传说,大阿尔伯特曾经当着所有学生的面前宣告:"我们叫这个小伙子'笨牛',但我告诉你们,整个世界将会听到他吼叫的声音!"[3] 据说,阿奎那非常肥胖又害羞,所以他的同学戏称他为"笨牛"。然而,大阿尔伯特慧眼识英雄,看出阿奎那的潜力,将来会青出于蓝,取代这位大师自己。

在科隆大学之后,阿奎那前去巴黎大学学习神学与哲学;巴黎大学,当时已经变成滋生亚里士多德哲学争议的温床。法兰西斯会(又译方济各会)的行乞修道士,在巴黎有一个大房子,他们当中,有许多修士在巴黎大学的神学院里教书;他们反对亚里士多德,并且谴责基督徒使用亚里士多德的思想。他们往往把柏拉图主义视为"通向神的心智道路。"但多米尼克会会士,则比较喜爱亚里士多德,他们更有人走火入魔,谈论"两种真理":一个是圣经与传统的神圣启示,另一个则是亚里士多德的哲学。罗马天主教谴责这"两种真理"的理论,因此阿奎那身为学者的终生职志,就是克服这个谴责,证明亚里士多德的基本哲学见解,与基督教的基本真理并无冲突。

公元1256年,阿奎那开始他的教学生涯,作为巴黎的神学大师。他撰写过许多神学著作,但是最有名的两个著作,乃是各有好几册的套书,名为《反异教大会》(*Summa contra Gentiles*)与《神学大全》(*Summa Theologica* 或 *Summa Theologiae*)。"大全"乃是一个命题系统,按照惯例会概述某一个特定学科的所有真理。《反异教大全》乃是阿奎那的护教学著作,驳斥西班牙与北非的回教学者对基督教的批评。《神学大全》则是阿奎那的系统神学著作。在巴黎教书的时候,阿奎那变成鼎鼎大名的人物,连教会与国家的领袖都对他毕恭毕敬。然而,他仍显得有点怪异,常常心不在焉,沉浸在思想中:

> 有一个最著名的(轶事),乃是关于公元1269年,他与法国国王路易九世用餐的事件。根据他的传记作者桂伯纳(Bernard Gui)的说法,阿奎那似乎常常"魂游象外",用餐的时间大多花在思考摩尼教(3世纪开始的宗教团体)的问题。突然间,他拍案大叫起来道:"这就解决摩尼教了!"然后,阿奎那就大呼小叫,要他的秘书来作笔录。之后,他对惊慌失措的用餐客人解释说:"我以为,我正坐在办公桌旁。"[4]

另一个常被传诵的故事,与他即将去世的日子有关。公元1274年3月7日,阿奎那在巴黎去世。但是在去世前一年内,他突然无缘

无故地完全不再写作了。他的同事与助手都催促他重新工作,据说阿奎那这样回答:"我不能再写了,因为我所写过的内容,就像草木禾秸一样。"这件轶事,有些版本另外还加上一个结论说:"与我所见到的启示比较起来。"这句话的意义就是,阿奎那遇到过一个神秘经验,预先尝到无与伦比的"见主之面"(beatific vision),这是他许多著作的主题,是人类得救的目标:面对面遇见神。

与奥古斯丁一样,阿奎那对于大学课程表上有关的主题,简直无所不写。他是一本不折不扣的百科全书,因此,我们如果不是不可能,至少很难一一触及他多如牛毛的观念和贡献。我们在这里的任务只是叙述他特有的主要神学方法与观念,尤其是对于罗马天主教普遍具有重大影响力,并且与西方基督教比较早期的两位主要思想家奥古斯丁和安瑟伦的观念和方法或多或少有所不同的地方。我们对于阿奎那的神学贡献之描述将集中在他对神学方法的思想(尤其是自然神学)、自然与恩典的观念(包括理性与启示的关系)、神的本性与属性的观念、神的语言观念(就是类比的语言),以及神圣照管的教义(包括预定论在内)。在上述的每一个领域里,正如在其他的许多方面,阿奎那都未雨绸缪,事先为罗马天主教的神学铺路,并且为16世纪宗教改革时期新教的反应布置了舞台。尽管大多数改教家都把阿奎那尊为伟大的天才,但他们认为,阿奎那的神学,受到亚里士多德哲学的诱惑,着重哲学思辩,与圣经的信仰偏离了十万八千里之遥。

阿奎那的神学方法:典型的经院哲学

阿奎那在两部《大全》中使用的写作风格,都是经院哲学的典型。他都是从一个争议纷纭或值得辩论的问题开始,例如:"除了哲学,是否需要任何更进一步的教义?"接下来,他就进行讨论各种异议,例如:"反对一:在哲学的科学之外,我们似乎不需要任何进一步的知识。"[5] 在陈述过所有重要的反面答案后,阿奎那才开始提出他自己的观点,这通常是用"相反的"、"我回答说"或者"反对一的回应"等话头开始。阿奎那通常引用传统的权威作为他自己观点的一部分,例

如圣经的经文、教父的言论，以及大会与信经的节录。很有趣的是，他常常只引用奥古斯丁的话，代替圣经经文的地位。他有时候也会引用或提到"这哲学家"；他用到这个尊称的时候，永远都是指亚里士多德而言。

我们若不知道，阿奎那把亚里士多德同时视为既是权威又有问题，就无法深入阿奎那神学大全的堂奥。阿奎那认为，亚里士多德的基本逻辑与形上学，对于基督教的自然神学是正确又很有用的向导。然而，与此同时，亚里士多德有许多观念与基督教教义显然具有冲突。有一个阿奎那勇敢挑战亚里士多德的著名例子是有关宇宙起源的问题。亚里士多德相信，宇宙同时是永恒，又是没有起因的第一因所引起的。换言之，亚里士多德相信，有一个在形上学上无所不能的、没有原因的原因，以及不受推动的行动者，在永恒里创造了宇宙的存在。在亚里士多德的思想中，绝对没有留下任何空间给"从无到有的创造"，甚至也没有在时间里创造的观念。有些中世纪大学的哲学家主张，身为一位基督教哲学家，必须同时同意教父们与亚里士多德的见解；这是教会反对阿奎那辩护的两种真理之理论的例子。在这一方面，他完全不得不与亚里士多德唱反调。虽然如此，在其他方面，他认为，亚里士多德是基督教神学的伟大伙伴，很像许多早期教父在他们的护教学著作中对于柏拉图与柏拉图主义者的看法。

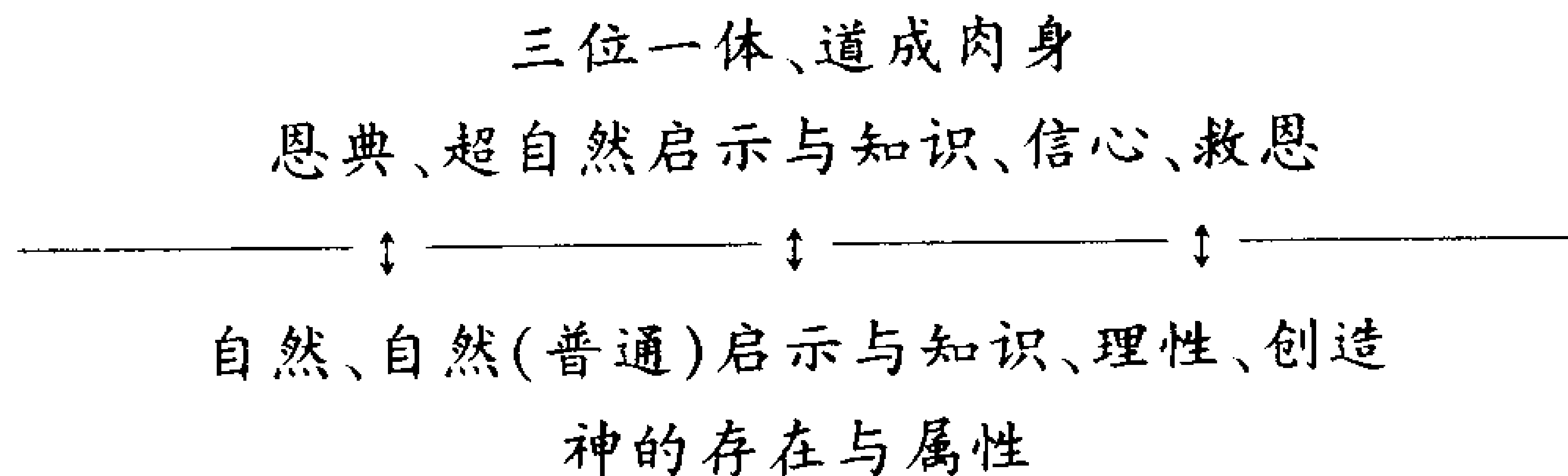
阿奎那的神学方法，在发现神的真理上，开始于自然知识（哲学与其他非神学的科学）与神圣启示之间的关系。阿奎那像比较早期的经院学者，例如安瑟伦与阿伯拉尔，并不认为，自然知识与神圣启示具有任何根本上的冲突。然而，不像安瑟伦一样，阿奎那认为，信仰对于认知并不是不可或缺的条件，至少在认识神的存在，以及神的某些本质与属性方面是如此。安瑟伦的座右铭："信仰寻求理解"或者"我相信，为了能够理解。"阿奎那不一定会拒绝这种态度，但是，他想要发现与确立一个绝对不以基督教信仰为先决条件、关于神的自然知识的领域。当然，安瑟伦也相信，在启示或信仰之外的纯理性，能够证明神的存在与本质。但安瑟伦认为，逻辑本身就是一个启示，至少也是神的礼物。他并不是真的承认，有一个没有恩典的自然领域。在安瑟伦与阿伯拉尔的神学哲学中，"自然"与"超自然"之间并

没有阿奎那所作出与坚持的明显区别。

阿奎那的自然神学

阿奎那对于基督教神学的贡献，最有争议的是，他宣称，关于神与人类灵魂的知识，有一个自然领域，有别于任何神的特殊恩典与超自然行动的领域。在他以前的所有基督教思想家，包括安瑟伦与阿伯拉尔在内，都把自然神学视为人类的心智被恩典提升到的高峰。安瑟伦甚至假定，神存在的本体论证明，乃是神透过逻辑与心智的一个工作。在特别启示的神圣活动与理性之间，并没有普遍清楚可见的界线。理性是心智晋见神的道路之一，但是这条道路本身却是恩典铺设的。阿奎那要证明，有一个不完全依靠恩典的自然世界与自然知识，因此，即使是完全没有信心的非基督徒，好像亚里士多德，也可以采取一个纯自然的路径，去取得神的知识。对于他，这种理性的作用，尽管看起来这样自然，乃是神在人类里面的形象："因此，智力或心智，就是具有理性的受造者优于其他受造的原因。因此，神的这个形象，除了在心智中外，甚至也不在理性的受造者里面。"[6] 因此，它并不是完全独立于神之外——如果神是所有一切的创造者，没有任何东西可以这样。然而，理性在神超自然恩典的活动之外，具有它自己的活动领域和能力。在基督教神学史上，这是新颖而又很有争议的观念。

我们可以把存在于阿奎那整个神学基础中的体系，绘成下面的示意图：



对阿奎那而言，分隔线之下的领域，基本上是亚里士多德的神

学，而线上的领域则是超自然与神圣的启示。在线下面领域的人，若不更上一层楼，就不能得救而到天上"见主之面"（类似于圣化），但他可以在理性的基础上，观察受造的自然秩序，而真的认识与了解神的存在与属性。只有透过理性，人类绝对无法知道神是三位一体；但是，相信三位一体的教义，并不违反理性。这个教义完全超越理性所能知道的范畴，乃是神的恩典透过圣经与教会传统所启示的。安瑟伦与阿伯拉尔都相信并辩称，神的三位一体就像其他的基督教重要信念，同时是启示的，也是理性所能发现的。他们会说，人类没有在理性上发现三位一体的惟一原因，是罪对于人类心智的影响。阿奎那所说的是另外一回事，理性有一个自然领域，与恩典和启示有别，相同的，信心有一个超自然领域，超越并高于自然。在这个示意图中，箭头也是阿奎那这个图表的重要部分，自然指向恩典，理性在启示里得以实现。恩典与神为了救恩的超自然活动，提升了自然，启示实现并成全了理性。上下两个领域并不会互相抵触，它们有所区别，但是互相补充。

理性不在恩典的帮助之下，所能够发现的神学与灵性真理，并非只有神的存在而已。根据阿奎那的想法，完全在自然领域里运作的理性，也能发现灵魂的不朽性与基本的伦理和道德律。他发现，亚里士多德把这些真理发展得很好，即使这哲学家并没有在超自然的启示和信心的帮助下，也把它们完全发现出来。阿奎那的亚里士多德自然神学，有一个绝佳的例证，就是神的自然知识。他相信并且辩称，尽管神的存在并非不证自明的真理，如同安瑟伦所说的，但是这个真理可用自然的理性证明。[7] 阿奎那否认安瑟伦的本体论证明，因为它并非从感官的知觉开始，并且它的论据是亚里士多德与他的指导老师柏拉图意见不一的地方。阿奎那断然主张，所有自然知识，都是从感官的经验开始。

阿奎那提出用理性证明神存在的五种方法，并且这五种方法都可以在亚里士多德的哲学中找到原型。所有这五种方法，都诉诸人类心智涉及自然世界的经验，并表示如果神不存在，这些经验就毫无意义或不可能产生。其所经历的知觉就不可能存在。而因为这些知觉存在，所以神也必须存在。换另一种方式来说，我们是以神的自然

现象,自然地认识他,因为他是这些自然现象的必要原因:“我们从与原因不成比例的现象,不可能对于这个原因得到尽善尽美的知识。然而,我们从任何一个现象,都可以清楚地证明其原因的存在;因此,我们可以从神的现象,证明神的存在,虽然从这些现象,我们不能完全认识神本性所是的一切。”[8]

阿奎那证明神存在的第一个方法,是从自然的运动现象开始。每一个被动的物体都有一个推动者,并且在运动的方面,不可能都是由一个被动者,回归到另一个被动者,永无止境。“因此,运动必须可以回归到第一个推动力,此推动力没有其他推动力可移动之。每个人都知道,这个推动力就是神。”[9] 在这个论证或证据之中,阿奎那引入了亚里士多德对于存在模式所作的两种重要区别:实存性(actuality)与潜在性(potentiality)。在每个运动中,都有某些潜在的能力实现出来。但是潜能,若没有动因作用,就不可能变成现实,因此这个运动的原因本身,必须完全是现实性的。因此,自然界所有物体最终的第一个推动力,必须是纯粹的实有(*actus purus*)。这一点在阿奎那讨论到神的本性和属性时,会变得很清楚。在这第一个方法中,阿奎那感兴趣的只是,万物的第一推动力必须是“不受任何东西推动”。他,就是亚里士多德所谓的“不动的推动者”。

阿奎那证明神存在的第二个方法诉诸因果律。他使用与第一个方法很类似的方式,辩称宇宙的万事万物都有起因,因此应该有一个“具有效率的第一因,所有人都称之为神。”[10]

在阿奎那证明神存在的五种方法中,一般神学家认为,第三个方法最有说服力。所以,我们要把这第三个方法保留到最后讨论。

第四个方法集中讨论事物的等级,结论是:“因此必须……有某种东西,是其他所有存在之所以存在、所以良善,还有各方面能够尽善尽美的原因,我们称之为神。”[11]这个方法,与安瑟伦之《独语》的第一个神存在的论证很相似。

阿奎那的第五也就是最后一个方法,诉诸自然界的万事万物都具有目的:“有一个具有智慧的存在,这个存在使自然界的万事万物都趋向其最终目的,因此我们将这个存在称为神。”[12]这是有些人称为目的论证明的一个版本,在哲学神学上称为目的论论证。这个论

证在阿奎那的思想中，并没有发展得尽善尽美。

一般神学家通常认为，阿奎那的第三种方法，乃是他自然神学之核心。因为，在经院哲学的思维与托马斯主义(Thomist)的自然神学推理上，它都是很清晰的例子，我们在这里要将它全文引用如下：

> 我们发现，在自然界中，万物有存在和不存在的可能性。因为我们发现，它们处于生灭变化之中，因此，它们存在，也可能不存在。但它们不可能永远都存在，因为那个可能不存在的可能性，有时候就使它不存在了。因此，如果万物都可能不存在，那么就有一个时间，没有任何事物存在。既然如此，如果这是真的，即使现在也可能没有任何事物存在，因为不存在者，惟有透过已经存在者，才能开始存在。因此，如果有一个时间没有任何事物存在，这意味着任何事物都不可能成为存在；这样一来，即使现在，也没有任何事物可能存在，但这是荒谬的。因此，并非所有东西都只是可能存在，而是必须有某一个存在，其存在是有必然的。但是，有些事物的必然性是由其他事物造成的，有些则不是。既然如此，必然性由其他事物造成的事物，不可能无限地继续下去，这点我们已经证明过。因此，我们不得不承认，有某种存有之存在，其自身具有自己的必然性，并且其必然性并不是从别的事物那里获得，不仅如此，它还使其他事物获得必然性。所有人都称之为神。[13]

换句话说，即使正如亚里士多德所主张的，世界是永恒的，世界依然需要解释，因为世界是由有限的、互相依赖的事物所组成，这些事物的存在需要解释。它们是依赖的，并且是有原因造成的，如果整个现实界都是由如此有依赖性和有原因造成的事物所组成，那么现实就不会存在。世界的起源如果不需要有个无因之因，至少世界的继续存在需要。阿奎那认为，自然界肇始于时间的起源(或者在时间开始的时候)，尤其是从无出来(*ex nihilo*)，不可能在哲学上得到证明。身为基督徒，他根据神圣启示的信心，相信这些真理，但他辩称，

即使像亚里士多德这样不信启示的人,这个世界之存在的解释,也需要有一个终极的原因。这样,亚里士多德即使是个异教徒,也可以知道神的存在,并且相信世界是永恒的。阿奎那对于神存在的所有证明,都"可以成立",即使亚里士多德是正确的,而世界是永恒的。对于阿奎那,"神存在具有充分的哲学根据。但神的存在,并不是从我们必须设想的以前发生过的事件而来。从哲学上说,为了解释我们现在所见的一切,神的存在是有必然的,他可以解释我们所见的世界之存在。"[14]

阿奎那的神论

阿奎那从证明神存在的五种方法开始,进而解释,如果他是万物的第一因,神必须具有什么本质。他相信,许多神的本质和属性,可以完全从自然界本身推论得知。例如,如果神是不需被推动的推动者,以及万物的第一因,他就必须是没有潜在性,而是纯粹实存的,否则他本身就需要一个推动者与原因。所以,阿奎那认为,神不能有潜在性。[15]"绝对的完美,必须是纯粹的行动,因为潜在性代表一个未实现的存在。这是神为何是纯粹行动的原因。"[16]另一个说法是,神的本质与存在完全是相同的,而这是神身为万物第一因独一无二的特质。神所是的,也是神所作的,反之亦然。并没有任何事情,是神所该作或该是,而他尚未达到的。阿奎那辩称,如果另有其他意义,等于是说神有所缺乏,而任何有缺乏的东西不可能是万物的原因,因为它本身需要有个原因来填满这个缺乏。神不仅是没有潜在性的纯粹实存,也就是不会变化的纯粹存在,神也必须绝对单纯。神的本质,并不是由一个以上的成分所组成的。一个完美的存在者,正如神,必须具有第一因的功能、必须没有组成的成分、不被动、完全,并且一无所缺:"神是绝对单纯的,因为神没有身体,或包括肉体与精神物质的合成体。神是纯粹的行动,在他里面本质与存在完全相同,是所有存在的完善,并且是最高的良善。"[17]

总而言之,阿奎那的神论,其实与安瑟伦的非常类似:都是不变、不动情、单纯的实体,存在并且永不变化,完全不像任何有限、受造与

必死的万物。他们对于神的描述，合起来共同构成有时被称为古典基督教有神论的最高峰。古典基督教有神论的神是纯粹的实存，但是不受外力的作用。他的所有行为都没有时间性，是自我决定的，除非他已经决定要行动，否则没有任何受造的行为或请愿可以打动他，并且这个行动绝对不会脱离他原来所是。有些现代批评者怀疑，这样一种神，甚至也不能视为具有位格者。他似乎不能回应，或者与他之外的世界互动。安瑟伦和阿奎那的神，都可以说是这样的神。这两人都根据他们的自然神学，把神描绘为静止并且是非关系性的存在。为了要使神成为"比任何想像都更伟大"或"具有效能的万物第一因"，他必须是不会变化的存在、纯粹的实存，没有潜在性，并且不会受到在他之外的作用影响。这是圣经的神吗？17世纪基督教的伟大哲学家和神秘主义者帕斯卡，针对这一种神的画像这样写道："哲学家的神，并非亚伯拉罕、以撒和雅各的神。"

但是，在另一方面，包括基督教与非基督教在内的许多学者，都热烈地拥抱阿奎那的教义，视之为神来之笔，并且是惟一真正配得过神之庄严和荣耀的杰作。这个教义的辩护者，对于阿奎那的神被视为"静止"的指控，都气得怒发冲冠。他们质问，"纯粹实存"与"存在的纯行为"怎能是静止的呢？神活跃无比，绝对没有静态存在的任何特征。他们也指出，阿奎那在《神学大全》的后面部分，讨论到神的爱与良善的属性，并反对任何言论，如同有些批评者对于古典基督教有神论的指控所暗示的，说这种神乃是漠不关心、冷若冰霜，或拒人于千里之外的。所以，他们双方可说是，公说公有理，婆说婆有理。但无论哪一边的理由比较正确，有一件事情是无可辩驳的：阿奎那"无因之因"的神，绝对不会有任何改变。他的"神是存在本身，或本身自存的。因此，他本身必定是至善至美的极致。"[18]这必定暗示，在阿奎那的思想系统之内，神不能改变，而受到任何影响就是一种改变。阿奎那斩钉截铁地主张并辩护神的绝对不变性：

> 这是神完全不改变的证据。首先，因为前面已经证明过，有某种第一存在，我们称为神，并且这第一存在必须是纯行动，不会混杂着任何潜在性，原因是，潜在性一定在行动之

后。在任何方面有所改变的事物，都具有某种潜在性。因此，显而易见，神无论在任何方面都绝对不会改变。[19]

永恒不变是一件事，它单纯指“不会改变”，许多(可能是大多数)在阿奎那之前的神学家，也认为这是神的属性。在阿奎那关于神存在的讨论中，出现神与外界毫无关系的看法，许多现代神学家对于这点的感觉比阿奎那更深切、更强烈。因为神的本质绝对单纯，其存在完全实有，神实际上与受造完全没有关系。具有关系本身暗示，神有缺乏、有需要或不完美。用阿奎那自己的话来说，“因为神完全在受造界之外，因为神命令受造到他那里，而不是他去找到它们，因此受造与神有关联，是显而易见的事实，但与受造有关联则不是神这面的事实。”[20]阿奎那的现代诠释者戴维斯(Brian Davies)，为阿奎那作结论说：“宇宙存在着受造物的事实，对于神并无任何意义……在阿奎那的看法中，虽然神创造万物并且维持它们的生存是事实，但神本身是不会改变的，并且永远都会是这个样子。”[21]阿奎那的观点，很容易使人联想到安瑟伦的看法，并且似乎是亚里士多德“思考自身的思想”之第一推动者与奥古斯丁之没有时间性、完全自决的实存观念之综合。根据戴维斯的说法，阿奎那甚至否认，神的怜悯可算是一种感觉。“他写道：‘为别人的不幸哀伤，并非神的属性’……对于阿奎那，神的怜悯，在于他所造成的事实，而不是某物使他产生的。”[22]

阿奎那似乎让他的自然神学决定他的神论。然而，从这个方法发展出来的神的画像，与基督教比较早的看法并无不同。阿奎那所作的是，确立从护教家开始，经过奥古斯丁和安瑟伦，一路发展下来的古典基督教有神论。但是，这个神的画像，与圣经的叙述大有不同；圣经的神，当人祷告的时候，他真的会忧伤、难过甚至懊悔(同情)。对于古典神论的辩护者来说，所有神的这些特性和感情，完全只是拟人说；可是，我们不得不怀疑，既会爱人(不是一种拟人说)，但是，当他所造的人受苦或背叛的时候，却不会真的同情、怜悯、忧伤与悲哀的，到底是哪一种神呢？

阿奎那的类比说

阿奎那在神学上提出创新见解的另一个领域，乃是宗教语言，也就是“神说”的性质。他想要解决的问题是，如果神的存在与所有受造物差别如此之大，那么人类关于神的言论，怎能是具有意义而且是正确的呢？就像许多在他之前的东、西方神学家，阿奎那永不厌烦地说，神的本质是无法理解的。我们能够知道神的有些属性，但是我们无法透视神的生命奥秘，而直接或真正地描述它。然而，对于有些神秘主义者和神学家的否定神学，阿奎那并不满意，因为那种神学只能从反面描述神，述说神所不是的属性。阿奎那认为，要正确看待关于人类谈论神的语言，得在自然神学藉以认知神的因果关系里：“他主张，果就像它们的因，因为果就是它们之因的作为以及本性的显现或彰显。因为果出自它们之原因的所是，它们可以启示造成它们的原因。”[23]因此，因果之间就有一个“存在类比”，使我们可以借着观察结果，来描述未见与未知的原因。

因此，关于神的语言问题，阿奎那的答案，是以类比的观念为核心。类比，乃是一种语言上的比喻方法，介于“确定”和“不确定”的述语之间；一个“确定”述语真正地描述一个对象，而一个“不确定”述语完全不作描述，只是造成某种感受。有一个确定语言的例子，就是断言。例如：一块石头是硬的。“硬的”这个字，并不是使用在隐喻或诗篇上的意义，它代表的就是它字面上的意义。硬所代表的，就是一块石头的所是。在石头的正常意义与硬的正常意义之间，具有一对一的对应关系。有一个不确定的语言例子，就是“月亮像幽魂一样的大帆船”这个断言。事实上，并没有一个像幽魂一样的海船与月亮相似，反之亦然。这是一种诗的语言，目的在引起某种吓人的感受。阿奎那辩称，当我们在神学上论到神的属性时，我们既不是说确定的语言，因为神永远都比任何受造物更伟大；而且，我们也不是说不确定的语言，否则我们就完全无法认识神。正确地说，我们所有关于神的语言，都是类比的。

类比是某一物品的描述，其述词既像，又不像它所描述的东西，

正如结果既像，又不像它的原因。

> 对于神与受造物，无论所说的是什么事实，都是根据受造物与神的关系，把神作为原则和原因，至善至美的万事都事先妥善地存在神里面。既然如此，这个表达模式，是在纯粹不确定性与简单确定性之间的中庸之道。因为，在类比的语言里，并不像在确定述词里，观念乃是一个，并且是相同的一个；然而，它也不像在不确定述词里面，观念完全不一样；但是，这样使用的名词，用在多重的意义上，表示某一样东西各不相同的部分。例如，"健康的"，应用到尿上，代表动物健康的记号；但是应用到医学上，它代表健康的相同原因。[24]

换言之，"健康的"是个类比，用在尿和医学上，所指的方面不同。把语言的类比应用到神的时候，阿奎那选择形容词"智慧的"，然后说，当这个字用到神与人的身上时，就是类比的用法。换言之，在人类的智慧和神的智慧之间，有一个类比。它们既不是完全同样，也不是完全不同。

> 简而言之，在论到神的时候，我们使用的语言，通常都是用在与这世界有关的事物上。然而，只要老实地说，我们就了解，所说的（神）某些方面，与我们用同样方式所描述的任何其他的东西都不相同。就这方面而言，当我们谈论到神的时候，我们同时既知道，又不知道自己所说的话。[25]

阿奎那关于神语言的理论，在西方的神学传统里具有很广泛的影响力。许多新教基督徒与罗马天主教徒都欣然接受。与阿奎那的许多见解一样，这个理论所反映的亚里士多德思想，与圣经不相上下。亚里士多德主张，正确与良好的观念，乃是在极端之间的"中庸之道"。勇敢是懦弱和鲁莽之间的中庸之道。所以阿奎那又一次从异教徒借用观念，正如许多在他以前的基督教思想家所作那样，"掠

夺埃及人”。但是，他的宗教语言理论，当然没有不符圣经的地方，它完全可以在托马斯主义[26]或其他特定神学或哲学的框架之外使用。

阿奎那的救恩观

那么，阿奎那的救恩观又是什么呢？在本章的开场白里，我们说过，即使他的哲学神学似乎非常专门化，并且有时候甚至是思辩的，但阿奎那的最终目标在于保护和提倡救恩。在这个领域里，阿奎那完全超越自然与恩典的区分。若没有神的超自然恩典，我们就不可能得到与经历救恩，它就是“神引领我们与他联合的行动。”[27]恩典所作的这种更新变化，与东正教把救恩视为圣化（神化）的观念很类似。对于阿奎那，恩典“是神在人类里面的一个工作，提升他们超越人性，到一个地步，使他们变成分享神性的人。”[28]关于阿奎那这种在救恩中恩典更新的观念，有两件事情是绝对需要记住的。首先，他认为，救恩并不毁灭自然，而是提升与实现它。根据阿奎那的看法，人性并不是人类在原始乐园的堕落中失掉的。可以说，人性可能是受到破坏的善，但是尽管具有原罪，神的基本形象（就是理性），仍然完好无损。堕落所摧毁的是“原初的公义”，并不是神的形象。因此，救恩的恩典，透过浸礼、信仰、圣礼和爱心的服务工作，会提升人性，但是不会改变或恢复它。恩典完全是恢复人类失落的与神的正确关系。恩典借着授予信、望、爱等神学上的美德，来达到这个目的，最后把人类带到神在天上的异象中。

关于阿奎那之救恩的恩典观，需要记住的第二件事是，它绝对是不能强迫的。救恩是神所赐的纯礼物，因此是无法赚到的，神永远不会变成人类的债务人。对于阿奎那，正如对于奥古斯丁，连信心也是神恩典的礼物。并且，也像奥古斯丁一样，阿奎那把信心视为忠心，并非只是一个要完全信靠神的决定，而是顺服地把一生都奉献给神。这种“习惯”是神的一个礼物，透过圣礼注入到人的里面。并无善行可以养成这种习惯，惟有神才能够产生。这个透过恩典施行的救恩过程，就是称义（justification）与成圣（sanctification）两者。称义强调救恩的法律面，得救的人因此与神具有正确的关系。成圣是另一方

面,代表救恩过程的内在层面,使这个人真正地越变越虔诚。对于阿奎那,这两方面是无法分割的。它们完全是描述同一个恩典过程的两种方法,使一个人的生命更新变化,朝着最终的目标——在天上见到神——迈进。

新教对于阿奎那神学最常见的误解之一,就是认为,他教导靠行为得到救恩,或靠行为称义的方法。在某一个方面来说,这个看法是正确的,但是另一方面,又是不正确的。阿奎那确实相信,参加浸礼、圣餐和补赎礼等圣礼,乃是不断称义与成圣的过程所不可或缺的行为。并且,他相信,一个人必须使用自由意志以及尽到一些努力,才能使用这些恩典的方法。那么,从外表上看来,他似乎相信,善行能够产生救恩。

然而,从阿奎那的内在思想来看,阿奎那在比较深的层次上,显然否认任何人类的努力或表现,能够使救恩临到或保留在一个人的生命中。分析到最后,人类的决定和努力,乃是神的工作。对于阿奎那:

> 称义绝对不是"行为"的结果。他绝对不认为,我们可以借着义行面对神,使他不得不把救恩作为奖赏,报答我们。他认为,我们得以称义,是出于神绝对的慷慨厚恩。对他而言,我们的悔改,以及我们接下来表现的行为("善行"),乃是神永恒的爱在历史上的投射所促成并托住的良善,他并没有不得不这样作的重要原因。[29]

认识阿奎那救恩观所需要的神学背景,乃是他对于神照管的整体看法,包括预定论在内。在这些教义上,阿奎那紧跟着奥古斯丁亦步亦趋,但同时也增加了他自己的特有色彩。关于神圣照管,阿奎那断然主张,神事先命定所发生的一切事情,并且他绝对是除邪恶之外一切的终极原因;邪恶只是缺乏良善。但是,阿奎那在奥古斯丁的思想上,增加了这个观念:神也透过次要的媒介,在自然界与历史中作工。也就是说,虽然神是万物存在的主要原因,他也使用受造物来产生许多个别事件。并非所发生的万事万物,都是直接由神所造成的,

然而现实中的万物，都是在神的整体计划、目的、知识和控制之下。自由意志的选择，可以为阿奎那次要媒介的见解，提供一个良好的例证。人类会采取行动，并且在行动中，他们真的会造成某些事情发生，而若没有这些行动，这些事情是绝对不会发生的。即使对于阿奎那，这确实有点道理，但是有一个比这更大的真理是，如果神没有事先命定，并且使一连串因果关系次第发生，最终使他们一定祷告、悔改、行善或赞美他的话，他们是不会选择或做出目前他们已经做出来的事：

> 因此，神是第一因，是推动自然与自愿的原因。正如他推动自然的原因，并没有妨碍他们的动作仍属自然，他推动自愿的原因，也没有剥夺他们行为的自愿性。相反的，它是他们里面这些事情的起因，因为他按照每件事物的本性，进行操作。[30]

在自然界和历史中，神通常是透过“自然”这个次要媒介来作工；在救赎上，神则是透过“超自然”这个次要媒介来作工。救恩的恩典必须进入并且提升自然，而不是破坏自然。理性也是人类天然装备的一部分，能够引领人知道神存在，并寻找他。甚至，这也是神的照管工作之一。然而，为使人类得到救恩，神需要采取一个特别的恩典作为，超越唯理性，而不是与理性矛盾。如果，这在一个人的生命上发生，惟一可能的原因，就是神在万古之前就命定了。神的所有决定和行为，都是没有时间性的，所以我们若说，神在时间中，根据某种方法任意拣选某一个人得救，乃是很荒谬的说法。相反的，神在永恒里，用至高无上的权柄，拣选某些人得救，并且赐给他们更新变化所需要的恩典。就他们可能做相反的事（容许矛盾的自由意志）来说，他们为此祷告，绝非偶然或随意的。相反的，对于阿奎那，正如对于奥古斯丁，自由意志只是做一个人想要且决定要做的事，这与不能做与此不同之事，可以兼容。那么，对于他，预定论与自由意志，也可以兼容。

并非所有罗马天主教的神学家，都遵守阿奎那的这个预定论教

义。在阿奎那之后，他们之间，对于这个问题爆发过一次争议，并且耶稣会（在16世纪宗教改革时期创建的一个神甫团体）会士，通常都拒绝神恩独作说，而宠幸神人合作说。许多罗马天主教神学家同新教基督徒一样，宁愿把这些自由意志和神的至高主权问题，留在奥秘的领域里。但是阿奎那的立场很清楚，他不偏不倚地追随奥古斯丁，采取神恩独作说。神的意志绝对不是出自人类或其他受造媒介的影响力。受造的媒介，诸如决定祷告，然后向神祈求什么，这些行动就是神永恒旨意与作为产生的间接结果：

> 那么，根据阿奎那的看法，神的照管统治一切，万事并非按照自然的需要发生，并且我们要容许人类具有自由意志。然而，即使人类自由意志的堕落也是属于神照管的范围，因为神在凡事里面运行。他做事的方式，并不像世上之物，在它自己所处的环境中行动，想要产生改变。他所做的是，使我们所知道或能够了解的变动之万物发生。[31]

既有了这个知识背景，有些新教基督徒控告阿奎那为半帕拉纠主义者，就显得有点可笑了！这只是很肤浅的表面现象，因为他非常强调，习惯性的恩典，在一个含有爱的行动过程中，更新变化一个人的生命。虽然如此，在这表层之下，阿奎那的思考包括，神决定一切，预先命定并使这些爱的行为发生出来。

新教基督徒控告，阿奎那的救恩论没有集中在适当的问题上，也就是称义与成圣的区别。但阿奎那拒绝把它们一分为二。一个人只能照着他的里面成圣、变成敬虔的程度，蒙神称义，也就是与神的关系正确。在16世纪的宗教改革时期，所有的新教改革家坚持，在称义（神宣告一个人为义）与成圣（神使人产生内在公义的更新工作）之间应该具有清楚的区别。然而，在一个神恩独作说的架构里，它们是否有所区别，并没有什么意义。在最后，这两者肯定都不是人类偶然的努力和决定。按照逻辑来说，在这一种架构里，神使人与他具有正确关系的称义，乃是神在永恒里预先命定发生的。只有在神人合作说的救恩论中，一个人是否清楚地区别称义和成圣，才真的具有意

义,而在路德的时代,大多数罗马天主教徒已经拥护神人合作说,只有在口头上把奥古斯丁和阿奎那尊为伟大的神学英雄。路德所反叛的,其实就是他那个时代的罗马天主教神人合作说的思想。

我们现在要把焦点移向阿奎那之后的天主教神学历史。尽管阿奎那在去世后,仍支配西方教会的思想达数百年之久,有些后来的中世纪天主教神学家,却逸出他的神学与哲学基本架构,有助于宗教改革基础的建立。在阿奎那和路德之间的过渡年代,有三位神学家出类拔萃,具有特别重要的地位,他们就是:奥卡姆(William of Ockham)、威克里夫(John Wycliff)与伊拉斯谟(Desiderius Erasmus)。他们都身怀绝技,对中世纪经院哲学的假设发出挑战,同时又站在它的肩膀上,为16世纪的新教和天主教改革铺路。

第二十三章　宗教改革先锋挑战经院哲学

在整个 14 和 15 世纪期间，欧洲文化都处于动荡不安的状态下。国家主义日益高涨，鼠疫使人口锐减，而教会则在腐化败坏之中。在神之下，由教宗与皇帝领导，完全统一欧洲，曾经一度是众人梦寐以求的伟大理想，这时候迅速褪色了，因为教会落在法国国王的控制之下，教宗迁移到法国的阿维农（Avignon，1309—1377 年），并且原是神圣罗马帝国一部分的各国国王接续叛变，互相征战讨伐。当西方教会大分裂的时候，先有两个人，接着是三个人，同时都设法争到教宗的职位（1378—1417 年），使中世纪教会的尊严扫地，权威落到谷底。在这种文化环境，以及宗教混乱失序的状态下，难怪有些基督教神学家开始越来越采取与一位国王合作的方式；在这位国王的保护伞下，他们的声势壮大起来，大声疾呼教会进行结构与神学的改革。

文艺复兴与宗教改革三先锋

除了国家主义的混乱，以及教会的腐化，另外还有一个现象，为教会与文化的普遍性剧变造桥铺路，它就是文艺复兴。这个文艺复兴，并非一个孤立的运动。它绝对没有总部可言，虽然有些人，对于意大利的佛罗伦萨（Florence）另眼相看，几乎将它当作文艺复兴的总部。更正确地说，文艺复兴是欧洲文化精英分子的心态，它从 14 世纪开始萌芽，15 世纪成长茁壮，而在 16 世纪达到顶峰。这种心态反对腐化自私的统治者和神职人员对文化施加令人窒息的控制。这也是个人主义的心态，艺术家在他们的作品上署名，而文学天才则写作自传，并尊重人类的创造力。这更是讲究自由和教育的心态，强调艺术与人文科学，并且孜孜不倦地寻找新办法，使欧洲文明脱离黑暗（这是文艺复兴领袖对于整个中世纪的看法），进入繁荣、美丽和启蒙

的时代。

文艺复兴的氛围，可以用“人文主义”这几个字简洁地概括起来。然而，文艺复兴的人文主义，并非“世俗的”运动。相反的，这个人文主义完全是肯定人类文化创造力的一种信念，反对高高在上统治一千年之久的奥古斯丁主义者对于人性所持有的悲观态度。它包括对于艺术与科学的浓烈兴趣，后来名为“人文学科”(humanities)，这是“人文主义”这个字的真正来源：对于人文学科满怀兴趣。在意大利，人文主义具有特殊的异教味道，因为当地的知识分子与艺术家，回溯到基督之前的希腊泉源，去寻找灵感。在北欧的莱茵河流域，人文主义保留比较道地的基督教色彩，尽管他们扬弃经院哲学，甚至公开反对奥古斯丁认为原罪是人类全然堕落的看法。欧洲北部的文艺复兴，促使神学产生广泛深远的全面改变，并且最终对于新教的宗教改革，具有非常重要的贡献。

在中世纪巅峰与宗教改革之间的二百年过渡期间，有三位神学家出类拔萃，领先群伦，他们就是：奥卡姆、威克里夫和伊拉斯谟。前两者反抗令人窒息的教宗权威与教会阶级组织，以及经院哲学的神学与哲学。然而，与伊拉斯谟相较比，他们本身也可以算是经院哲学的学者。伊拉斯谟在他们之后崭露头角，变成北欧文艺复兴以及基督教人文主义最有影响力的思想家。奥卡姆在基督教神学史上的重要性在于他所创新的唯名论。这个唯名论，后来在罗马天主教内部，产生一个名为公会议主义(conciliarism)。它也透过马丁·路德，间接影响到新教神学的诞生。路德的哲学与神学训练，具有很鲜明的唯名论色彩。

威克里夫成名的原因，主要并不在于他的圣经翻译工作，而是他对于教会和救恩的观念影响到波希米亚的伟大改革者胡斯(John Hus)。胡斯于公元1417年在火刑柱上殉道，但他留下一个遗产，使路德后来被称为“撒克森的胡斯”。因此，威克里夫的神学，也间接影响到路德和英国教会。在他去世两百年之后，威克里夫的英国跟从者，名为罗拉德派(Lollards)，有功于英国宗教改革的发生。伊拉斯谟之所以成名，原因在于他的“基督哲学”，这是他试图取代中世纪经院哲学与神学的替代理论。所以，16世纪有一个很流行的格言说：

"路德孵出伊拉斯谟所生的蛋。"所有这三人,奥卡姆、威克里夫和伊拉斯谟,都是中世纪经院哲学与新教主义(Protestantism)之间的桥梁。然而,在宗教改革的途中,这个桥梁就逐渐功成身退,使新教神学一旦建立起来,就脱胎换骨,与中世纪经院哲学很少,甚至没有真正相似的地方。

奥卡姆与唯名论

大约公元 1280 或 1290 年,奥卡姆出生于英国萨里郡的吉尔福德(Guildford)村附近。他的幼年生活鲜为人知,他的公众生活,从他就读牛津大学开始;他在牛津大学,变成一位法兰西斯会的行乞修士,并且也教授哲学与神学,直到公元 1324 年,狼狈不已地被迫离职。入乡问俗,他曾经针对中世纪神学家伦巴德(Peter Lombard)的《语录》(*Sentences*)写过学术评论。《语录》是一套对于圣经、教父,特别是奥古斯丁,很有权威的叙述;它大约是在公元 1150 年撰写的,变成欧洲在整个中世纪期间的标准神学著作。几乎每一位具有雄心的年轻神学学者,都必须针对它撰写评论。有些奥卡姆的同事与教会当局,对于奥卡姆的评论并没有表示激赏。事实上,公元 1324 年,有一个英国主教与神学家的会议,谴责奥卡姆的评论不符正统教义。他受命前去教宗驻在地,即法国阿维农,在教廷(Curia)或教宗的法庭之前,为他自己申辩。

到了阿维农之后,奥卡姆被监禁在法兰西斯会的房子(好像一个城市修道院)里。在公元 1326 年,正式被谴责为异端分子之前,奥卡姆拘留在那里长达两年之久。奥卡姆受到谴责的罪名中,有一个是,他支持一个激进的法兰西斯会团体,这团体想要回归阿西西的法兰西斯(Francis of Assisi)之贫穷观念。这些"贫穷的法兰西斯会修士"具有一个习惯,就是强烈批评教宗与教会的权柄和财富,毫不留情地将他们与耶稣的生活型态作对比。因此,教宗若望二十二世发起一个运动,讨伐所有激进的法兰西斯会修士,连同情他们的法兰西斯会修士,也跟着一起遭殃。

奥卡姆不得不施展神通,逃出他在阿维农的监牢,设法抵达德国

慕尼黑,巴伐利亚国王路易的朝廷所在地。在当时,路易也是神圣罗马帝国的皇帝,因此是非常有力的保护者。并且,路易刚好又与教宗吵得不可开交,极其乐意收容庇护像奥卡姆这种的异议人士。为了报答路易的保护与赞助之恩,这位法兰西斯会修士与神学家,撰写过一些论文,主张皇帝对教会与国家,都具有至高无上的权威。这个结果就是:"教会义正词严地把奥卡姆逐出教会,因为他竟敢加入教宗已经竭尽咒骂之能事的暴君阵营。"[1]

并且,奥卡姆大多数的逻辑、神学与伦理学之著作,也是他住在慕尼黑教学时所撰写的。在神学界之外,奥卡姆最成名的原因可能是,他发展并使用后来名为"奥卡姆剃刀"的原则。这个原则具有许多种版本,但基本上是一个关于解释的节约原则,广被承认为现代科学萌芽初期最重要的突破之一。奥卡姆在他所有著作中都辩称:"在可以使用少数几个原则时,应用许多原理(以解释现象),就是浪费时间。"[2] 换言之,如果某一个特定的自然事件,可以提出单独一个先例来说明原因,那么提出这个之外的原因,就是多此一举。奥卡姆的剃刀,驳斥教会领袖断定凡事具有双重因果关系的倾向,有一个层面是自然的,另一个是属灵的。因此,根据奥卡姆的说法,如果有一个自然律可以解释一个石头为什么从山坡上滚落下来,就没有理由也宣告,另有一个天使或魔鬼把它推下来。

在普通知识的历史上,奥卡姆也因为发展与辩护唯名论的一种版本而闻名于世。但是,他究竟是不是唯名论者是一个众说纷纭的问题。许多人喜欢把他的共相理论,准确地称为"概念论"。在许多方面,概念论反映了阿伯拉尔在两个世纪之前发展出来,用以对抗极端唯实论的理论。所以,若把奥卡姆的跟从者称为唯名论者,就比较正确,因为他们当中有许多人把奥卡姆的理论发扬光大。虽然如此,不管是好是坏,奥卡姆通常都被视为中世纪晚期温和唯名论的哲学家和神学家。无论如何,我们都清楚知道:"奥卡姆……绝对拒绝各种各类的唯实论,并且把人类对于个别对象的直接了解,当作是知识的基础。"[3] 在奥卡姆的时代,这个看法,乃是一个革命性的创举,因此有许多历史学家把现代科学的起源追溯到他的身上。他们提到,现代科学有一个 *via moderna*,也就是科学知识的"现代路线",开始

于奥卡姆，然后由哥白尼（Copernicus）、伽利略（Galileo）、开卜勒（Kepler）和牛顿（Newton），一脉相传下来。[4]

在他的生命接近终点时，奥卡姆发现，他在慕尼黑的地位每况愈下，因为巴伐利亚皇帝路易想要与阿维农的教宗们握手言和。在他必须从慕尼黑逃亡之前，奥卡姆死于公元1349年的瘟疫中。他从未与教会复和过，死的时候，是一位受到谴责，且被逐出教会的异端分子。但是，无论如何，他的影响力遍及北欧各地。它使北欧对于教会阶级组织所宠幸的传统唯实论产生普遍的觉醒，因此削弱了教会的地位。它也激发并且成为公会议主义的原动力，这主义希望教会由教会的大会管理，而不是由教宗们掌控。它更微妙地在信仰和理性之间，筑起一道楚河汉界，因此削弱睥睨一切的经院哲学想要在神学上协调信仰和理性的企图。整体来说，无人可以否认，奥卡姆是一位革命人物，尽管他并没有发展或提倡任何新教义。更正确地说，“他的逻辑批评，摇撼了经院哲学的基础，在接下来的好几个世纪中，许多对话都围绕着他所提出来的问题打转。”[5]

奥卡姆在知识生活任何领域里的每个创新，其依据都是他的共相理论。这整个哲学领域，对于许多现代人，看起来都像无字天书一样抽象难懂，所以我们最好事先复习一下，这个争议为何产生，以及整个中世纪为什么把它看得如此重要。一个“共相”，就是许多个别的对象所共有的一种特质或者特征。在唯实论者、唯名论者和各种中庸之道（*via media*）彼此之间的争议，都与共相的本体身份，也就是它们的生存和存在有关。例如，“红”、“美”与“善”等共相，在它们所依附的个别对象之外，是否具有某种意义的真实存在呢？打着各种旗帜的所有唯实论者都说，共相是真正存在的，并且坚持主张，除此之外并没有其他理论可以证实合理并有秩序的宇宙观。唯实论者辩称，如果共相在个别对象之上与之外并不是真实的，那么，现实秩序只不过是人类心智加在物体上的架构，并非人类心智发现的万物固有秩序。除掉具有真正本体的共相，我们所有的自然万物，只是虚浮艳丽的“海市蜃楼”。

唯实论者表示，他们的共相观念与基督教世界观和神学如胶似漆，交织得密不可分。举例来说，基督在道成肉身时，难道不是真的

取得人性吗?如果人性不是一个共相,那么它是什么呢?人性没有自己的位格,它在逻各斯里面得到位格(李安迪的二性互通理论)。诸如唯名论者等非唯实论者或反唯实论者,似乎都会使道成肉身不可能实现。并且,三位一体之神的一体,又是什么呢?否认具有真实本体的共相,难道不会沦为三神论吗?但是,在中世纪的全盛时期与晚期,欧洲唯实论者与唯名论者争议的主要焦点,与教会有关。罗马天主教已经把教会,即基督的身体,视为在组成它的基督徒会众之外,具有某种真实的存在。这个教会是"神秘的"。换言之,它是属灵、卓越并且超自然的。这种教会观,似乎以唯实论为其基础。唯实论者把任何激烈的反对唯实论者,都视为真正的异端分子,因为反对唯实论对于整个基督教信念与社会系统,都具有冲击力。唯实论者确信,他们的共相理论是惟一可以抗衡相对主义(relativism)的堡垒;相对主义就是,相信宇宙并没有绝对价值或伦理与道德之原则的观念。

根据许多学者使用唯名论这个字时的含义来看,奥卡姆并非唯名论者。唯名论常常被视为对共相之实在的激烈否定,以至于把共相还原为人类用来描述个别对象之相似性的声音。奥卡姆是否钻牛角尖到这种程度,是大可争议的。其他的唯名论者确实是如此。但是,奥卡姆确实曾经随着阿伯拉尔表示:"在我们思维里的概念是主观的。"[6] 换言之,正如有一位主要的中世纪主义者(medievalist)所主张的:"奥卡姆之哲学讨论的主调,就是拒绝唯实论的一切。共相在现实中并不存在,它们是心智杜撰的权宜之计,代表许多个别事物的记号。"[7] 奥卡姆之所以拒绝具有实际本体存在的共相,有一个理由,乃是因为,相信它们就违反了他的"剃刀"原则。实际现象,不必提到共相,就可以适当地描述,所以共相是多余的。并且,他也认为,唯实论者对于共相的信念是自我矛盾的。唯实论者把共相描述为个别实体存在于多数对象的里面;但奥卡姆主张,一个物体不可能同时存在于许多物体里面,而仍旧是一个物体。因此,唯实论不合逻辑。

那么,奥卡姆的共相观是什么呢?它不像我们所希望的那么明晰。对于共相的思想,似乎在他的一生中,都在发展的阶段。曾经有个时期他认为,共相只是想像,这意味着它是心智所发明的东西。然

而，他后来又改进看法，认为共相是具有实际存在的心智概念，但是，只是在心智里的概念而已。现代人往往假定，观念不是实在的，因为观念是无法衡量且不可捉摸的。但是在现代之前，这种假定并不存在。对于奥卡姆，以及中世纪晚期的几乎所有欧洲人，一个观念可以具有本体存在（即使它无法估量）。这是他最后定案的共相观念。他相信，并且表示，共相是真的观念，是许多人同时所共有的，但是并非在心智之外的实物（如同唯实论者），也不是随意武断的命名（如同极端的唯名论）。某种实质附于普通的观念上，即使这个实质，并非独立于心智之外的客观存在。因此，对于奥卡姆而言："并没有白色之存在，只有不同的白色对象。那么，心智的记号，并不像普通的实体，因为并没有心智记号这种实体之存在。"[8] 观念的历史学家把这视为划时代的革命性观念，也就是一个哲学上的哥白尼革命。

我们对于奥卡姆的主要兴趣，在于他是神学家。他的唯名论或者概念论，对于神学具有很深远的影响。首先，它在信仰和理性之间划出一条清楚的界线，并且使信心论或说"惟独信心"，变成基督教信仰的根基。奥卡姆的哲学，使经院哲学对于理性的信念，受到很严重的创伤。第二，奥卡姆的神学与哲学强调，神的意志超越神的本性与理性。在神学上，这种观念称为意志论（voluntarism）。神并非因为有些东西是良善的，才命定它们；某些东西是好的，完全是因为神命定它们。神也可以命定其他的事情。万物照着其现况存在，只是因为神的意志决定其存在，并不是因为神在他自己存在之内或之外，遵守某种永恒模式而造成的。第三，奥卡姆的思维有助于教会学上的公会议主义之建立。

奥卡姆否认客观真实的共相，使他与自然神学分道扬镳；自然神学倾向于从宇宙固有以及心智所见的逻辑秩序，归纳出神与属灵实体的结论。换言之，唯实论乃是大多数经院哲学之自然神学的基础。奥卡姆相信，只有一个关于神的真理，可以完全根据理性证明得到确立，这就是神的存在。甚至宇宙只有一神的信念，也不能只根据理性，就证明得令人心服口服。对于神圣启示之真理的信心，乃是一神论，以及几乎所有基督教信念的根基。[9]

奥卡姆的证明标准，高得令人咋舌。虽然如此，他却否认，大多

数基督教信念具有合理的证明，因为这些信念依赖于一种对不可见属灵实在的知识，这种知识若无特殊启示，人类心智就完全不可能得到。而且，如同安瑟伦所依赖的这种证明会导致观念，但是观念不一定意指存在。“一言以蔽之，关于神的哲学知识，是求之不得的。我们对于他的观念，具有所有观念的缺点：我们无法证实这些观念的存在。为了要证明神是存在的存有，我们必须用直觉(感官经验)理解他。但这是不可能证明的。”[10]那么，自然神学对于奥卡姆就不值一顾了。在阿奎那之神学知识的两层架构图上，除了神的存在，奥卡姆把分隔线下的所有东西都搬到线之上。然而，这就完全不能构成自然神学，尤其是只靠天然理性，不可能证实只有一位神之存在。

奥卡姆的哲学神学，促使他把神的力量，区分成两种：*potentia absoluta* 与 *potentia ordinata*，也就是神绝对与无限的大能，以及神在世界的运作上实际使用的能力。这就是意志论的神学基础。除了最严格的逻辑定律，例如不矛盾律：“是”不能等于“非”，神的能力并不会受到任何限制。但奥卡姆并不认为，矛盾律真的有何限制可言，因为可以违反不矛盾律的存在，乃是完全武断与毫无意义的。对于这种存在，我们根本就不可能具有任何知识，或加以讨论。在这一点上，奥卡姆同意整个唯实论的神学传统，但在此之外，奥卡姆不会对神设定任何限制。换言之，奥卡姆认为，神若在他的意志之外，对受造有所作为，根本就是不可理喻的事。

神的绝对与无限的大能(*potentia absoluta*)乃是，他决定要做他所没有做之事的能力，这种大能等于是无所限制的。神在世界的运作上实际使用的能力(*potentia ordinata*)，乃是他决定要作他所做之事的能力，这也是几乎毫无限制的。所以，对奥卡姆而言，神可以道成肉身在一块石头、一棵树木或一头驴子里。但他决定，要道成肉身在一个人里面。更重要的是，奥卡姆相信，神之所以命定某事，例如悔改和相信，并不是因为有某些外在与不变的原因，使这种事情变成良善的。相反的，它们完全是因为神的旨意与命令，才变成是好的。

因此，对于奥卡姆而言，“人类行为之良善与道德，并不是符合一个自存的、甚至控制神意志的外在法则，而完全是因为神的旨意所预定与命令。因此神旨意所要的就是良善的，而他所禁止的则是邪恶

的。"[11]这代表,神可以决定他所做之外的事情。神可以决定要邪恶。伦理与道德,以及救恩之道的根基,都是神的意志,并不在于神的本性,或反映神本性的、外在的现实因素。奥卡姆的对手认出,根据这个理论,无论是理性的伦理,或者任何一种哲学,都不可能辩护基督教的道德观。人类必须遵守神的命令,完全是因为神命令,除此之外,无法提出其他的理由。根据绝对与无限的大能,神可以改变他的想法,并且明天就命令世人要恨恶与谋杀。根据在世界的运作上实际使用的能力,神并没有这样做,他反而决定命令世人要爱与平安。"所有人都认为,这个区别本身意指,既有这种神圣的全能,神可以作超越理性所期待与要求的行动,因此想要用逻辑必要性证明事实上惟有因为神决定要这样作的事情,那是徒劳无益的。"[12]

奥卡姆的意志论,直接出自他的唯名论(或者概念论),因为"它指出,宇宙(包括各种法则)的根基,乃是神实际执行的意志,而非他不改变的本质。"[13]根据奥卡姆的说法,神并没有不能改变的本质,在任何方面会限制到他的意志和大能。如果他有不改变的本性,那就是一个具有本体实在的客观共相。但这种共相并不存在。所以,奥卡姆总结说:甚至神也是一个个体,一个具有绝对无限的大能、可以任意而为的个体。

如同对于自然神学的拒绝,奥卡姆的意志论,在两百年后影响到路德。路德称奥卡姆为打倒经院哲学并证实神具有绝对大能的英雄;他的大能并不是人类的理智所能限制与理解的。路德心里一边想着奥卡姆所说的绝对与无限的大能,一边把"隐藏的神"写成圣经里不驯服的神,他绝对不能受到人类理性的限制。对于唯实论者,无论天主教或者新教,这个神似乎是任性霸道、不合理性并且危险重重的。但是,在回应中世纪的经院哲学时,路德需要一个比较不能预测和不能控制的神,因而发现奥卡姆是一位志同道合的朋友。

在奥卡姆的所有神学领域中,并没有任何神学比他的教会学,对于他的时代更激进,更有争议性。奥卡姆反对中世纪教会的整个阶级结构,以及把基督的身体视为神职人员,这是几乎把所有平信徒排除在外的倾向。他特别批评在他自己当代之罗马主教的角色,也就是教宗或最高主教,并且想要回复比较合乎圣经模式的教会领袖。

"根据奥卡姆的看法,在结构化的教会中,只有信徒、圣经与圣礼等最基本的要素存在。因此,他表示,传统的教会阶级系统完全没有圣经根据,就把高高在上的权柄赐给一位主教。"[14]根据唯名论者或概念论者的基本看法,奥卡姆否认所谓存在于教宗,以及教宗指定的主教、宗主教和枢机主教之不可见的教会本质;他反而把教会视为构成教会的个别信徒。对于奥卡姆而言,"教会包括所有信徒全体,也就是基督教社团……每一位信徒都是基督教社团的一分子。"[15]

"公会议主义者",就是像帕度瓦的马尔西流(Marsilius of Padua,1275—1342年)等神职人员,他们把奥卡姆的唯名论,与教会和国家的理论,以及他对于个人和个人伦理判断力的重点结合起来,宣告教会应该由教会的大会管理,而不是由一位单独的个人操控。在文艺复兴的时代,公会议主义变得很流行,并且它的观念有助于欧洲教会和社会为迎接新教的宗教改革预做准备。当然,除此之外,这个主义也成为现代民主运动的前兆,并且为民主运动奠定了一些基础。罗马天主教本身否认公会议主义,正如她否认奥卡姆一样。虽然如此,这两者对于欧洲社会都具有很重大的影响。

威克里夫与罗拉德派

威克里夫出生于奥卡姆的祖国,英国,时间大约是这位被逐出教会的流亡者在慕尼黑死于瘟疫的时候。虽然,他们在教会观方面有许多相同的结论,但威克里夫和奥卡姆在基本的哲学和神学方法上,差距非常大。关于共相的问题,威克里夫是一位唯实论者;但是,像奥卡姆一样,威克里夫相信教宗是败坏的,并且教会应该由神的百姓透过他们的代表管理,而不是听从神职人员之阶级结构的号令。

威克里夫,大约是在公元1330年,出生于英国约克郡的路特沃斯(Lutterworth)。他因为激进的教导,被同事与教会领袖逐离牛津大学之后,于公元1384年,在路特沃斯去世,那时他为当地教区的牧师。在很年轻的时候,威克里夫就成为牛津大学巴略学院(Balliol College)的硕士,并且很快升迁到显著的高位上,变成一位鼎鼎大名的学者与直言无隐的教会改革者。威克里夫在牛津大学教书的时

候，就像许多学者一样，乃是英国国王的雇员，只要他的表现与皇家的看法一致，就可以从国王得到保护。他曾经担任教会与朝廷的调解人，解决教会财产、税收，以及其他教会与国家的冲突，写过两大本关于政府的著作：《论神权》(*On Divine Lordship*)与《论民权》(*On Civil Lordship*)。他也写过：《君权论》(*On the King's Office*)、《论圣经真理》(*On the Truth of the Holy Scriptures*)、《论教会》(*On the Church*)、《论教宗权力》(*On the Power of the Pope*)、《论圣餐》(*On the Eucharist*)与《论牧职》(*On the Pastoral Office*)等书。他提倡把整本圣经翻译为人民使用的语言，使所有基督徒都可以自己阅读和研究圣经。因为这一点，现代世界上最大的圣经翻译团体，就是以他为名，作为纪念。

威克里夫对于他认为非常重要的问题，绝对不圆滑也不妥协。他痛骂教会的腐化与滥权，并且严厉地谴责当代的教宗们，因为他们的世俗主义和贪恋权力财富的明显企图。有一个他猛烈抨击教宗的例子，可以说明威克里夫的批评特长："所以，邪恶的教宗是一位敌基督和魔鬼，因为他同时是虚谎本身，又是谎言之父。"[16]他把他国家里无处不有的行乞修士，称为："穿着妓女外袍与彩色袈裟的神之道通奸者。"[17]威克里夫成为路德猛烈抨击教会败坏的预兆，再没有比他对于赎罪卷的批评更激烈的。赎罪券是罗马天主教的教宗代理者发售给人，免于因为罪行受到现世惩罚(如炼狱)的有价证券。威克里夫严厉地谴责这个作法，与路德在他的时代所作的一样。有一位现代的威克里夫传记作者这样描述这位牛津神学家对于他当代教会痛快淋漓的批评："这种攻击是进行改革的必要前奏，在威克里夫的贡献中，并不是微不足道的小插曲。事实上，我们可以宣称，威克里夫的猛攻是如此的有效，给予教会的腐败致命一击，所以他使16世纪改革者不必再费心此事。"[18]

公元1377年，教宗在一些威克里夫牛津同事之要求下，列举了十八项"错谬"，来谴责威克里夫。他受命晋见英国主教，作为回应。因为国王的母亲强烈支持，所以威克里夫可以免掉这个最后摊牌的危机。公元1378年，威克里夫开始谴责西方教会的大分裂，大分裂中，先有两人，后有三人宣告自己为教宗。然而，他并非骂一骂教宗

就作罢,他还把战线拉长,连天主教的主要教义,例如变质说(transubstantiation),也都列在批评之内。在公元 1215 年第四次拉特兰大会(Lateran Council)中,变质说成为半官方的圣餐教义。英国皇家支持且保护威克里夫,直到他公开同情公元 1381 年的农民起义。在牛津教职员与英国主教的强大压力下,威克里夫辞职回到家乡路特沃斯的教区,他在那里把余生花在写作上,并组织一个贫穷平信徒传道人的社团,名为罗拉德派。公元 1384 年的最后一天,当他正在主理一个崇拜聚会的时候,因心脏病突然发作去世。公元 1415 年,康士坦斯大会(Council of Constance)谴责他是异端分子,并且正式地把他逐出教会;他的忠诚追随者波希米亚的胡斯,则在那里被绑在火刑柱上烧死。公元 1428 年,林肯的主教把威克里夫的遗骸挖出来、焚烧,并且撒在斯威夫特(Swift)河里。

关于共相的问题,威克里夫是热情的唯实论者,与奥卡姆不一样。在这方面,正如其他的许多问题,威克里夫都回溯到初代教会与奥古斯丁的柏拉图式基督教传统,与安瑟伦站在的是同一条阵线。他使用经院哲学的逻辑,但很少应用阿奎那的亚里士多德主义,或奥卡姆的唯名论。威克里夫的唯实论,从他神学的好些领域会自己透露出来;但是,没有任何地方比他批评变质说的时候更有力量。根据这个教义,当神甫在弥撒中宣告祝福的时候,面包的本质会改变,成为耶稣基督真实的物质身体,而且酒也变质,成为他真正的血液。这些饼与酒的"附带性质"或外在特质,仍然维持不变,但是内在本质改变,所以,参加圣餐的人,确实是吃喝基督的真正血肉。无可辩驳的,直到 16 世纪的特兰托会议,这个教义才有最后定案,变成正式的教条;但是,在威克里夫的时代,它已经变成罗马天主教公认的信念和教导。威克里夫以唯实论作为盟友,对它展开猛烈的攻击。

在《论圣餐》一书中,威克里夫提出许多他反对变质说教义的原因,甚至把变质说贴上"没有信心与无耻遐想"之标签,并且表示,它会使人把食物当作偶像敬拜。但是,他最高明的反对原因,是出自他的唯实论形上学。这个教义意指,如同饼与酒的这种物质,可以受到破坏,而其"附带性质"可以不依附在物质上而仍然存在。威克里夫主张,这一种信念会使神蒙羞受辱,因为他是所有物质的作者。除此

之外，它也触犯基本的形上学与逻辑原则。根据任何唯实论的形上学，当一个物质或共相，无论在哪里受到破坏，其附带的性质，也跟着一同瓦解。或者，威克里夫相信与主张的是这样。

总之，威克里夫提出他自己的圣餐观点，作为他所谓“现代异端”的变质说之替代理论。根据他的看法，饼和酒的物质维持不变，然而活神的灵进入它们里面，使它们带着耶稣基督的“真实临在”，而同时仍旧是饼和酒。借用他自己的话来说：“因为基督具有两种本质，也就是地上的与神圣的两种本质，所以这个圣礼是可以触摸得到的面包，又是基督的身体。”[19]威克里夫否认任何圣礼都是因功生效的观念。在这一方面，威克里夫与他最爱的教父奥古斯丁分道扬镳，坚持一个圣礼若要成为传达恩典的真正圣礼，必须要有信心出现。威克里夫对于圣礼的看法，尤其是圣餐使用的食物，预示了新教威权制的伟大改革者路德与加尔文的观点。他关于基督透过圣灵真正临在的教义，更是加尔文圣餐论的预告。

威克里夫对中世纪罗马天主教教义和习俗的反对，远超过他对变质说的批评。对改革运动更基本的是，他对事工与权威的看法。这位牛津大学的神学家主张，基督教牧师（神甫）的主要任务，就是宣讲福音，且这个责任超过所有其他事工：“传讲福音的重要性，远超过祷告与施行圣礼，简直到无与伦比的程度……传扬福音具有更广大和更明显的利益，因此，它是教会最宝贵的活动……因此，那些传扬福音的人，真是主的权柄所特别分别为圣的人。”[20]

他们是如何分别出来的呢？威克里夫甚至鼓吹，由一个教区的人民选举他们自己的神甫；在他的时代，这是一个真正激进的观念。对于教会领袖权威的权力、财富、败坏和滥用，威克里夫完全觉醒了，根本不理他们无视于神的百姓，把领袖当作神对于教会行政之旨意的声音。虽然他是一位唯实论者，但他的教会学在有些方面与奥卡姆不谋而合。如同那位慕尼黑的唯名论者，威克里夫倡议，神职人员需要激烈的改革，甚至是根本废除任何可见的教宗制。

威克里夫的主要神学成就，可能是力倡圣经对于所有信仰和生活都具有至高无上的权威。中世纪的罗马天主教，已经认为普世大传统与圣经具有同等权威。许多神甫与主教，把教宗的话视为神自

己所说的话，即使天主教的神学并没有要求这一点。“教宗无误说”，在19世纪之前并没有正式颁布过，但是在习惯上，中世纪教宗的言行都被视为绝对的权威。威克里夫完全拒绝这一套，并且在公元1380年以后，开始提到教宗是敌基督。他认为，甚至教宗也必须遵守完全得自圣经教导和习惯的“福音标准”，只要教宗不符真正的福音，他就不是耶稣基督真教会的一部分，而他对于这样的俗世与灵性的领袖权威，就可以置之不理。

公元1378年，就是西方教会大分裂开始的那年，威克里夫撰写了一篇论文，名为《论圣经的真理》(*De veritate sacrae Scripturae*)。他在这本著作中提出的论点是：“对于每位基督徒，圣经都是最高权威，并且是信仰与各样美善的标准。”[21]他也主张圣经无误说和圣经自我诠释的作用，以及当人阅读与研究圣经的时候，圣灵所扮演的光照角色。换言之，就像后来的主要新教改革者，威克里夫反对教会有必要设立一个权威的教导和诠释机构。圣经，作为神所启示的道，应取代这种机构的功能，并且其地位乃在所有教会机制的上面。

威克里夫也拒绝中世纪的救恩补赎系统。在教宗大格列高利之后的所有世纪中，西方的教会，特别是修道士，发展出一个繁琐累赘的赎罪系统，或者基督徒为要在神的面前建立功德，必须遵守的懊悔行为。尽管威克里夫并没有全面认识到，在恩典上因信称义的新教福音，但他却抢在路德、加尔文与16世纪其他改教者之前，谴责想在神面前建立功德所作的行为。威克里夫绝对没有批评或放弃，真正的爱心行为是基督徒生活的一部分，却把建立功劳的重任完全放在基督一人的身上，并且用好几个世纪来闻所未闻的方式，强调恩典与信心。他也竭力支持预定论的信念，并且对神的行为与人类的作用之关系的看法，倾向于神恩独作说。他的根据是圣经，并非经院哲学的形上学或自然神学。

有许多理由可以支持威克里夫作为新教宗教改革先驱的美名。然而，其中最重要的原因是，他强调圣经的真理和权威，比任何人类的传统或机构都更优越。“在这个时候(新教的宗教改革)的一百五十年以前，威克里夫把握到进行改革的权威，使这权威在他的著作中占有核心位置，并且借着翻译和传扬神的道，竭尽所能，使百姓具有

这个知识。"[22]

在路特沃斯最后几年，威克里夫组织一群平信徒布道家与传道人，后来称为罗拉德派，他们为英国宗教改革铺平了道路。他也提倡把圣经翻译成英文，他的努力，在跟从者身上开花结果，出版了名为《牛津圣经》(*Oxford Bible*)的第一本英文圣经。他的著作与教导，传到波希米亚的布拉格；在那里伟大的改革传道人胡斯藉此建立一个新教之前的长期性运动。最后，路德站在胡斯与威克里夫的肩膀上，震天动地地唤醒欧洲进行神学与教会生活的改革。

伊拉斯谟与基督教人文主义

伊拉斯谟并不认为自己是一位神学家。神学家的头衔，对他来说是个侮辱，因为它几乎与"经院哲学思辩思想家"同义。对伊拉斯谟来说，"乏味的神学"就是喋喋不休的废话。他认为，"所有神学思辩的微妙竞争，都是出自危险的好奇心，会产生亵渎神的狂妄行为。"[23]然而，人家却常常把鹿特丹的伊拉斯谟当作文艺复兴过渡时代最伟大的神学家。他有幸活到新教改革时期相当长的一段时间，并且曾与路德辩论过。但他也有一只脚，深深踩在中世纪天主教的思想传统里。他是一位过渡期人物的典型例子。他的"基督哲学"实际上就是一种神学，即使他拒绝使用这个名字。这是他用来取代中世纪经院学者之神学的替代物，在 15 与 16 世纪之交，经院学者仍旧支配着大学的神学教席。这也是他取代 16 世纪中期新教改革家被他视为狂热的福音神道主义(evangelicalism)之方案。

伊拉斯谟确实是一位没有归属感的神学家，一位拒绝被束缚的自由思想家。他像一位独立的先知，在 16 世纪上半叶的整个欧洲高视阔步，孜孜不倦地促进教会与国家改革，同时却拒绝参加任何从事改革的团体。然而，毫无疑问地，伊拉斯谟身为文化英雄的著作和影响力，有助于新教和天主教的改革。

大约公元 1466 年，伊拉斯谟出生于荷兰鹿特丹，很小的时候即父母双亡，在九岁的时候，监护人把他送到一个由称为共同生活弟兄会(Brethren of Common Life)所经营的教会学校就读；这是平信徒崇

尚改革的神秘修道会。伊拉斯谟在那里,吸收到他们的 *devotio moderna* 或谓"现代灵修运动",专心于基督徒灵修生活的实践层面,例如祷告、默想、模仿基督的样式,以及研读圣经。无疑地,伊拉斯谟终生在基督教国度寻求改革的原动力,是得自这个和平的、属灵的基督徒修道院;这些基督徒在整个欧洲四处开办学校。最后,这位年轻的学者,加入一个奥古斯丁修道院,相当违反他本人的意志。因为他的监护人为他选择修道院的生活,但伊拉斯谟对于修道生活一直都很讨厌。他是一位很有自由与独立精神的人,非常重视个人的自我决定。所以,他想办法从教会的阶级组织得到特许,使他的大半生不用过修道院的生活。

公元1492年,就是哥伦布"航行蓝色大海"那年,这位年轻的荷兰修士受到按立,成为神甫阶级,但他继续在欧洲各大学学习希腊文、教会历史、神学与其他各种学科。与其说伊拉斯谟是教会的神职人员,不如说他更是一位优秀的学者,他终生都奉献给旅行、著作和演讲,以及终生学习的爱好。伊拉斯谟浸润在人文主义的新精神中(那时,人文主义正在更新欧洲的知识和文化生活),并且把它他对耶稣基督生活方式的挚爱结合起来。人文主义包括重新发现古代的哲学资料,苏格拉底也在其内。"就伊拉斯谟而言,在耶稣与苏格拉底之间,在基督教教导和古代经典智慧之间,在虔诚和伦理之间,既无道德方面的争议,也没有无法沟通的敌意。"[24]他甚至把古代希腊柏拉图的老师,称为"圣徒苏格拉底",并且把苏格拉底视为天然智慧的一个模范,可与基督是超自然智慧与良善的楷模,并驾齐驱。伊拉斯谟的终生梦想,就是改革罗马天主教,但是不要把它整得四分五裂。他认为,达成这个目标的方法就是,传扬他所写的基督哲学之福音,这福音代表以耶稣典范为中心之务实与和平的基督徒灵修生活。

在16世纪早期,出版名为《语录》(*Adagia*)的第一版书之后,伊拉斯谟在欧洲变成鼎鼎大名的人物。这本著作充满机智,且鼓舞人心,清楚地反映一位基督教人文主义者的思想。这本书包含他对中世纪社会和教会的深刻批评,因此整个欧洲很快就纷纷开始引用伊拉斯谟的话。在此不久之后,他又出版《对话集》(*Colloquia*),这是一系列的对话和小插图,取笑教会提倡的流行迷信。有些会话描述

在基督教界四处朝圣的基督徒彼此之间的对话;因此很显然的,伊拉斯谟认为,四处看遗迹的整个朝圣习俗,如果不是不道德,至少也是无知的行为。在其中的一个对话里,伊拉斯谟描述圣彼得与教宗朱里乌斯二世(Julius II)未来在天堂门口的相遇。对战争比对神学更有兴趣的朱里乌斯,全身盔甲地出现于对话中,但是贫穷和谦卑的彼得把他挡在天堂门口,因为彼得并不承认朱里乌斯是他的继承人。伊拉斯谟为了这个讽刺闹剧,不得不向教宗道歉,但是这幅画大有果效。许多欧洲受过教育的人,都同意伊拉斯谟所说的,教会所推行的流行虔诚已经变成纯粹的宗教迷信,而罗马的教会阶级组织已经变质,几乎与世俗的权力机构并没有两样,既没有道德,也无属灵权威。

伊拉斯谟最有影响力的两本著作为:《基督精兵手册》(*Enchiridion*,1503年)与《愚人颂》(*The Praise of Folly*,1509年)。第一本书是写给一个基督教军人,他的太太要求他对基督徒的生活,提出一个简单与直截了当的解释。这本书变成文艺复兴时代天主教灵修指导书籍中的经典著作,并且包含伊拉斯谟基督哲学中的最佳例子。在这本书中,他提倡两种"属灵争战的武器":祷告与知识,并且鼓励这位基督徒,追随耶稣基督作为他的道德典范,躲避世俗世界的诱惑之道,以及无知神甫和修士的迷信。"你目瞪口呆地看着一般人所谓基督的紧身衣或汗衫,然而当你阅读基督的话语时,为何还会半睡半醒呢?你相信你家里拥有一副小十字架,比这重要得多,然而,那副小十字架跟你心中怀有十字架的奥秘比起来,根本就微不足道。"[25]

在《基督精兵手册》一书中,伊拉斯谟对于基督徒生活观,明显反映了亚历山大学派早期基督教思想的影响力,包括克莱门特和奥利金的神学。在略过这种神学之诺斯替思辩的思想倾向之后,他在这个神学泉源深入挖掘圣经的寓意解释法,以及基督徒的生活并与神关系的灵性化。对于伊拉斯谟,正如对于克莱门特和奥利金,基督之道就是心智与奥秘的道路,远离世界的诱惑、肉体的激情,并不断地默想,停驻在心智和心灵的领域里。

在《愚蠢颂》一书中,伊拉斯谟对于整个中世纪罗马天主教的外在灵修模式,包括朝圣、遗迹、苦行、修行、补赎和教会的教阶组织,发

出挑战。“愚蠢”就是这一切的总称，为了要把话说得具有幽默感，并且避免教会势力的报复，伊拉斯谟假装对它赞美。然而，事实上，即使最天真的读者，也会立刻知道，这本书纯粹是一个讽刺作品，把流行的虔诚与教会的浮夸，取笑为迷信和败坏。

如同《基督精兵手册》一样，这本著作几乎也在一夕之间就成名起来。这两书合在一起，为整个欧洲有心改革的基督徒，提供一个改变的模式。《愚蠢颂》一书，显然把这些问题讲得清清楚楚。而《基督精兵手册》则清楚地描述伊拉斯谟所提的改革答案。这位学者鼓吹，按基督的典范借着有道德的生活，彰显内在和心智的虔诚，来取代无知和狂热主义。

在伊拉斯谟的所有贡献中，最重要的可能是1514年出版的批判式希腊文新约圣经。“这本著作，对于宗教改革的影响力，是无法估计的。”[26]这变成路德之德文圣经译本的基础，并且提供给整个基督教界的所有学者，作为诠释和翻译的试金石。在伊拉斯谟的希腊文新约圣经出现以前，大多数学者所有的惟一圣经，是拉丁文的武加大译本，这是罗马天主教会的权威圣经。伊拉斯谟的译本证明，武加大译本在对比之下，是翻译得很差的版本，因此激励且装备了把圣经翻译为欧洲人民母语的运动。伊拉斯谟希望，整个基督教界的所有基督徒都能自己阅读圣经。他坚持，圣经不只是为神甫与少数学者写的，相反的，即使是一位挤奶的妇女和农夫，也都应该自己读圣经。当然，这理想之所以变成事实，有部分原因就在于他所作的努力。

公元1517年，当马丁·路德发起新教的宗教改革运动，使欧洲的教会产生分裂时，伊拉斯谟毫无疑问，是当时欧洲大陆最有影响力的学者。他是许多国王和皇帝有需求之时的顾问。明星大学努力争取他，主教和宗主教也对他小心翼翼的。他四五十岁时，乃是文化偶像，是股必须加以考虑的力量。根据他现代传记作者的说法：“从来没有任何人……在欧洲享有这么大的名望，一个完全因他的心智能力而有的名望。”[27]然而，伊拉斯谟是一位没有归属的人。他自认为是“世界公民”，而非一位国家主义者。他严厉地批评战争，并且呼吁欧洲众民族和平统一。在这同时，他要改革教会，使它不会分裂成为两个教会。他同时憎恶无知和狂热，并且希望他的基督哲学（也就是

崇高、文雅和有道德的代名词)，会赢得最后的胜利，并使基督教界统一起来。但是事实不然。庇护路德的诸侯，撒克森的腓特烈(Frederick of Saxony)曾寻求伊拉斯谟的忠告。路德曾写过信给他。教宗、其他的最高统治者与教会人士，几乎等于要求伊拉斯谟对教会和国家发生的事件发表决定性的声明。

伊拉斯谟在幕后默默地支持路德，同时拒绝公开与路德或路德的新教改革运动站在同一边。在许多问题上，伊拉斯谟都同意这位德国改革者，但是他认为路德有点狂热又是革命者，以致分裂教会且拒绝顺服皇帝与教宗的命令，撤消他传讲的异端。伊拉斯谟悄悄地传递一个消息给撒克森的腓特烈，表示腓特烈应该保护路德。但是，对于要求伊拉斯谟公开发表他站在哪一边，他的回应都是："决心都不动如山，因此让教宗、皇帝和国王，及改革者如路德、梅兰希顿(Melanchton)与杜勒耳(Durer)，等了一年又一年，没有人能够强迫他开口说出他们想要听到的确定声明。他对于来话者，总是很有礼貌地面露笑容，但是他的口永远都保持缄默。"[28]情况或者像这样。但在私下的通信，以及与朋友的口头谈话时，伊拉斯谟总是严厉地谴责路德与其他的新教改革者分裂教会，且具有狂热的看法、不符时代的开明精神。但是在公开场合，他很少发表这种言论，不让人产生他支持罗马之腐败的印象。伊拉斯谟在这个危机中犹疑，对他自己很不利，因为每个人都给他很大的压力，要他对路德发表一些言论。

公元1524年，他终于心不甘情不愿，针对路德的神学写了一个批评，名为《论自由意志》(*De libero arbitrio*)。许多人很惊讶，他选择这个议题要与新教改革者辩论。路德很高兴，并恭喜这位荷兰学者的敏锐眼光，直接进入他们歧异的核心，也就是神恩独作说与神人合作说的老问题。虽然是奥古斯丁修道院的修士，伊拉斯谟认为，绝对的神恩独作说与理性的基督教不合，并且主张人类有自由或选择或拒绝神的恩典。他知道路德在这方面所站的立场。因为路德被教宗逐出教会以前，曾经也是奥古斯丁修道院的修士，他认为，北非教父在这个问题上的观点是正确的，因为他的神恩独作说，符合保罗在罗马书九至十一章所写的真理。路德是一位神恩独作说者，相信神决定一切现实，并且宣告，人类只不过是，神或魔鬼所骑的马匹，至于

谁骑，则要视神的心意而定。

伊拉斯谟认为，路德关于自由意志和恩典的教导，荒谬可笑又狂热。他也认为，路德的看法与圣经和奥古斯丁以前的教父之见证相反。他甚至指控路德相信摩尼教。他对于这个重要问题的基本立场是：

> 虽然自由选择受到罪的破坏，却不是被罪恶消灭了。并且，虽然自由选择在这过程中如此软弱无力，因此在接受恩典之前，我们比较倾向于邪恶而不是良善，然而除了具有变成第二天性的严重罪行之外，它并没有全然被拔除；但在变成第二天性的情形下，判断力就会模糊不清，并且压倒意志的自由，以至于前者似乎是被毁了，而后者则全然失落。[29]

为了避免帕拉纠主义所受的攻击，伊拉斯谟赶快承认，有一种帮助的恩典，或合作的恩典，对于想作任何真正良善或义行之堕落人类的自由意志，是绝对不可或缺的。但他坚持，借着恩典的帮助，受到破坏的自由意志可以选择要在救恩上扮演一部分角色。因此，他主张一种神人合作说，而在这合作的过程中，恩典是主要的伙伴。

路德写了一本很严厉的书籍，名为《论意志自由的捆绑》(*On the Bondage of Free Will*)，作为回应。他在这本书中，重新确认他的神恩独作说，并且控告伊拉斯谟，如果不是道地的帕拉纠主义异端，至少也落入半帕拉纠主义的窠臼中。路德后来在一封写给朋友的信中提到，如果他不得不清除所有的作品，他会坚持把《小教理问答》(*Smaller Catechism*)与《论意志自由的捆绑》二书保留下来，因为这两本著作可以概述他终生所作的教导。他坚定地拒绝神人合作说的任何一种型态，并且主张，只有福音派的神恩独作说才能保留救恩是纯粹礼物的新约教义，以及神的庄严伟大。他辩称，只有神才有自由意志，人类并没有，并且因为始祖堕落，人类的意志被罪恶和撒但捆绑，除非神决定要控制它：

> 因此，人类的意志被放在这两者之间，好像驮着重担的畜类。如果神骑上它，它会以神的旨意作为它的意志并行事

> 为人，正如诗篇所说的："我这样愚昧无知，在你面前如畜类一般。然而，我常与你同在。"（诗 73:22—23）如果撒但骑上它，它就会以撒但的意志作为它的意志并行事为人；它也不能选择，要跑向或寻找这二位骑士中的任何一位，但是这二位骑士互相竞争想要骑它。[30]

在接近生命的终点时，伊拉斯谟因为没有促成真正的改革（就是他心灵所见到的、不会分裂教会的改革），而大失所望。公元 1353 年，伊拉斯谟从他所选择的家乡，瑞典的巴塞尔（Basel），被逐出来，住在德国的弗莱堡（Freiburg）。他在夫莱堡写了可能是他对教会真正的改革与神学最成熟的思想。这本书的英文名称为《论教会和平的修复》（*On Mending the Peace of the Church*），尽管伊拉斯谟借着这书名所表达的盼望，从来都没有实现过，但这本小书对于后来天主教的改革却很有贡献，并且对现代天主教神学和灵性可能更有帮助。

看到当时教会的分裂，伊拉斯谟与路德的诊断大不相同。路德认为主要的问题在于神学，只要罗马天主教不肯剧烈地改变神学，真正的基督徒就应该脱下鞋子，跺一跺脚离开。伊拉斯谟则另有见地。根据他的看法："混乱的主要根源是道德瓦解。"[31]他断然主张，真正的道德是在心里并非只是外在的行为，而基督教复兴之道，以及大公教会之复活，在于神的灵透过恩典，赐给人新的心。

鉴于路德相信，需要使用强烈的语言来强制重新考虑曾经一度解决过的问题，并且鉴于天主教的传统对于路德和他的跟从者以牙还牙，伊拉斯谟呼吁大家要用文明和理性的方式对话。教会的阶级组织，把路德叫做"主葡萄园里的野猪"，而路德称他们为敌基督和"神外套上的跳蚤"。伊拉斯谟对双方说："禁止你们口出秽言，好像疯子吵闹谩骂。"[32]关于救恩，他想要找出中庸之道，一方面承认自由意志和人类的合作，另方面承认，人类绝对需要恩典，以及，信心绝对是礼物。他对同为天主教徒的人写道："那些仰赖自己的智慧、力量和功德，以及仪式、特权与教宗证件的人，从来没有得到这一种（属天的）祝福"[33]因为"真正的自信，只能在神的恩典与应许里面产生。"[34]对于路德宗与其他的新教，伊拉斯谟写道："这些为奖赏或功德所作

的表现，不应受拒绝，因为神接受且看重在我们里面或经由我们行出来的恩典"[35]并且"让我们同意，我们是因信称义的，也就是有信心者的心因此得以净化，如果我们承认，爱心的行为对于救恩是需要的。真正的信仰也不是不会发生作用的，因为信仰是所有善行的源头和花园。"[36]

伊拉斯谟在写过《论教会和平的修复》之后三年去世。他去世的时候，并没有看到他自己所定的目标——全欧洲统一和改革过的天主教会。虽然如此，他留下自由的基督教人文主义传统，尽管有争议，却对新教和天主教双方都具有很大的影响力。路德本人的左右手梅兰希顿(1497—1560年)受到伊拉斯谟很大的影响，即使在路德于1546年去世以前，他不能公开地表达出来。梅兰希顿以及有些路德宗基督徒，在救恩上倾向于一种福音派神人合作说，并寻求与罗马教会和平相处(如果不是复和)。在天主教方面，伊拉斯谟深深影响到许多温和的改革者，而他的著作，对于处理宗教改革之特兰托会议(1545—1563年)具有很大的冲击力，即使他对最后的结果，不可能满意。

伊拉斯谟的遗产在英国，比在任何其他地方都有更大和更持久的影响力。他曾在英国文艺复兴的年轻人文主义者中间，住过好几年。英国教会(目前是安立甘宗)想要结合，罗马天主教最好的传统以及新教主义的最好神学，这是伊拉斯谟最爱的方式。在英国的怀抱里，他的基督哲学(包括救恩的神人合作说)得以向下扎根，并茁壮成长。几乎毫无疑问，如果活得够长久，伊拉斯谟对于莎士比亚时代之伊丽莎白的英国教会，会发出赞同的微笑。

流行的格言说："路德孵出伊拉斯谟所下的蛋。"当然，正如我们所了解的，并非只有伊拉斯谟一人生出改革神学与教会生活的蛋。奥卡姆在这个过程中扮演了他的角色，威克里夫也一样。其他更小的人物，一定也有很多贡献。但是，虽然伊拉斯谟是一位改革者，但马丁·路德则超过改革者——他是一位革命家。他颠覆了世界。虽然伊拉斯谟医师，想要对教会作精微的、几乎不会碰到神学命脉的小手术，路德医师则执行包括截肢和重建在内的大手术，使病人痊愈后判若二人。这就是，我们现在要转向的主题。

第七部分　转　捩

西方教会的宗教改革与分裂

在16世纪初期,欧洲基督教的神学问题重重。我们即使说,这段历史会使大多数人倒尽胃口,也不是太夸张。伟大的基督教人文主义者伊拉斯谟,把“神学”这词汇当作无意义思辩的同义词,“神学家”则是住在象牙塔里不食人间烟火的思想家。当然,伊拉斯谟本人有资格作神学家;但是,对于许多与他一样的人,神学等于就是中世纪晚期的各种经院哲学。神学也被视为一种科学(如果,它配得过这个名称),因为在罗马教廷的全盘操控下,梵蒂冈的官僚体系断然指定,神学是人类应该思想的内容。因此,大多数像伊拉斯谟这样开明的人士,都认为,罗马教廷与他们无关,并且败坏得无可救药。

伊拉斯谟提出他的“基督哲学”,作为解决基督教思想和生活毫无生气的答案。他希望,这个答案,借着专注于务实的道德问题、耶稣的伦理生活典范,以及对于人类和平与和谐的真实世界之关怀,可以为死气沉沉的神学,注入新的生命。在16世纪之初的几十年内,伊拉斯谟的见解,很少有竞争对手。然而,他卷帙浩繁的流行著作,对于传统主义(traditionalism)以及罗马官方神学的腐败,似乎一点也起不了作用。因此,时机已经成熟了,可以提出比伊拉斯谟更激进的答案了。布拉格的波希米亚伟大改革者胡斯在康士坦斯大会(1415年)殉道前不久,也就是几乎在宗教改革一百年以前,就已经预言到这一种答案了。马丁·路德的神学,与胡斯的如此相似,以至于许多人给路德贴上“撒克森的胡斯”之标签,因为路德来自东德的撒克森公国。然而,路德并非只把生命注入西方的基督教神学中,而是掀起了惊天动地的革命。所以,路德与镇静、忍耐的伊拉斯谟比较起来,这位德国的改革者就像瓷器店里的公牛。对于勇敢果断的路德而言,伊拉斯谟就像在俗世、异端、腐化,且耶稣基督真正福音全然失色的旷野中发出的一点微弱声音。

宗教改革的背景

大多数历史学家,都把16世纪伟大宗教改革展现曙光的日期,订在公元1517年的某一天。当年10月31日,有位奥古斯丁修道院的修士暨维滕堡大学(University of Wittenberg)的神学教授,名为马

丁·路德者，把九十五条（辩论要点），贴在他执教之城市的大教堂门上。他提出的九十五条论点，表明西方基督教的惟一官方教会，也就是罗马的教会，错得完全无可救药。因为古腾堡的新发明（活字印刷术），整个欧洲于几个月之内，都在阅读路德的九十五条。教宗利奥十世看了这九十五条后，宣告这位撒克森修士一定是醉鬼。后来，他把路德称为"主葡萄园里的野猪"，并且把路德逐出教会。但是路德的改革列车已经开出站台，再没有任何势力可以制止它。

所以，其他主要的异议声音，很快地也跟着提高分贝，抗议西方基督教界的标准神学，而城市一个接着一个，纷纷加入维滕堡的行列，禁止举办弥撒，并且改革教会的敬拜和神学。如同许多主要的德国城市和公国，苏黎世、日内瓦和斯特拉斯堡（Strasbourg），都跳上新教改革运动的列车。最后，所有的斯堪的纳维亚各国，都加入这个新运动，并且在几年之内，苏格兰与英格兰也都改信新教。

基督教的第三次教会大分裂，于此发生了。第一次教会大分裂，是公元1054年，东方与西方教会的大分裂。第二次是公元1378年至1417年，先有二位教宗，后来有三位教宗之间的中世纪教宗之争。现在，第三次大分裂，就是欧洲罗马天主教与新教教会之分裂，从公元1520年罗马天主教会把路德逐出教会的事件开始。

所有新教改革家，都具有某些共同的信念与目标。其中，有三个主要的新教原则，促使新教教会与罗马天主教会及其官方的神学分道扬镳；这三者就是：惟独恩典与信心（救恩本乎恩典，也因着信心）；惟独圣经（圣经高过所有基督教信仰和习俗的权威）；以及信徒皆祭司等信念。每位新教领袖都各有诠释这些原则的方式；但是，他们都共有这些新教原则，并且想办法把它们打造为基督教的新基础。他们一致的目标，就是要使耶稣基督的教会，回归到真正的新约基础上，清除所有错误的教导和败坏的习俗。不幸的是，他们对于如何做到这点，则无法达成共识，因此新教从未建立统一的神学与教会。然而，尽管具有这些歧异，所有的新教改革者，以及他们所领导的教会，都宣讲相同的基本信息：神的道高过所有人类的传统，惟独借着恩典透过信心才能得到救恩，以及每位真信徒都是神的祭司，除了耶稣基督之外，别无其他特殊中保的需要。

这个新教运动，激起罗马天主教的回应。天主教决定它需要做两件事：一是，摆脱它自身使得某些神圣罗马帝国的国王转向支持新教的恶劣习俗与腐败作风；二是，一劳永逸地决定和宣告，什么是基督信仰中关于圣经与传统、救恩与教会的真理，来巩固它自己的神学。为了达到这个目的，教宗召开一个新的大会，来回应新教主义。罗马天主教把特兰托会议视为第十九次基督教全体大会，会期从公元 1545 年开始，直到 1563 年为止。这个大会，通常视为天主教反宗教改革的关键会议，虽然废除许多引发了新教运动的恶习，但是也接纳许多路德与其他新教基督徒大加挞伐的罗马天主教之非官方与非正式的传统，成为正式的教条。最后，这个大会只有使西方基督教界的分裂鸿沟，更加扩大。一直到 20 世纪的下半叶，这个鸿沟才逐渐缩小，使天主教和新教的神学家能进行对话，并开始把对方视为真正的基督徒。

在公元 1520 至 1540 年，所有主要的新教神学家，或多或少都认为罗马的教会与经院哲学的神学，已经把福音完全埋在层层的人类传统之下。新教神学家通常都不愿意表示，在罗马天主教的教会里并无基督徒，但是他们多少都同意，这个教会的领袖与教师，已经远离使徒的基督教十万八千里，完全看不出使徒教会的任何形象，绝对无法加以改革。尤其是，当教宗一旦开始把各地新教领袖逐出教会时，他们认为，除了另起炉灶、建立新的教会之外，再也无路可走了。

有一点必须知道的重要事实就是，新教的主要关怀是神学，而不仅仅是中世纪天主教会的结构与习俗而已。尽管宗教改革或许是开始于路德抗议教宗指使的鹰犬出售赎罪券，但是这点以及其他对于罗马特定习俗的具体争议，都是关乎神与人关系的本质等深度歧见的症状而已。路德与瑞士主要改革家茨温利、加尔文都认为，罗马天主教可以合法出售赎罪券（免除在炼狱里受苦的时间），是因为罗马天主教误解，神的义和人的罪之本质。那么，在最深的层次上，这个争议是关乎救恩论，而非特定的不良恶习。

新教的宗教改革，使西方基督教产生革命性的变化。从公元 1520 年开始，没有任何单一教会之存在，可以统一西方的社会，根据这个意义而言，基督教国度已经寿终正寝了。在中世纪整合成一个

以罗马为总部的教会,现在已经消逝无踪。新教把宗派主义的世代,引入基督教国度中这是路德本人也不愿意看到的。路德并没有意图要分裂基督教国度,他自己的神学并没有鼓吹把教会分裂成兵戎相见,或互相视而不见的小教派。虽然如此,事实就是这样。西方的基督教会,经年累月慢慢地继续分裂,因为新教主义的样貌永远不断地推陈出新。

在最初的第一个世代中,新教的基督教神学产生四个不同的流派。这四种神学至今都仍健在,但即使在这四个流派里也曾再度分裂过。这四个流派,自昔至今一直是:路德宗(在德国为 Evangelische)、改革宗(对路德而言,就是"瑞士人")、再洗礼派(Anabaptist,公认为激进的宗教改革主要支派)与安立甘宗(Anglican,即英国教会)。这四种神学,各有他们跟别人不同的独特重点,同时也都共有三个新教的主要原则。在本书第七部里,我们要探索这些新教神学如何发生,以及它们在 16 世纪有何独特之处。我们也要察看,罗马天主教回应新教主义的改革,即所谓的反宗教改革。

但是,在一头钻进这个相当复杂的情节之前,我们先描述一下,在新教革命开始之前,教会与神学的情况,这对于我们会很有帮助。因为,新教主义(Protestantism)在很大的程度上,正如其名所暗示的,乃是对于某些东西的抗议(protest)。路德与其他新教基督徒是在抗议罗马教会的状况。虽然在书面上,罗马天主教的官方神学,乃是不折不扣的反帕拉纠主义,甚至是反半帕拉纠主义,并且虽然有些天主教主要思想家,强有力地鼓吹奥古斯丁的神恩独作说,但是罗马天主教的流行神学,已经沦落为非福音性的神人合作说,这是会使奥古斯丁和阿奎那二人连在坟墓里都会辗转反侧的神学。至少,教会领袖以及罗马天主教主义的有些神学家,暗指恩典是必须赚取甚至要用金钱购买的一种商品。功德变成天主教救恩论的关键词眼。一个人惟有按照自己在神面前,透过信心和爱心的行为,得到足够的功德,才能真正得救。他们把信心诠释为忠于官方教会的教导与习俗;而爱心的行为则是购买赎罪券,出钱为在炼狱中的灵魂举办弥撒,并付出昂贵的朝圣代价,到各处参观遗迹,以及施舍给穷人、遵行补赎礼、参加圣礼,与执行诸如祷告和默想等灵修操练。

这种救恩系统所包含的意义，以及其明显公开的理论支持，都是得自有些中世纪末期的罗马天主教神学家；他们认为，人类可以并且必须在神的恩典之上，添加自己的努力，以便得到救恩。他们越来越把救恩视为人类与恩典合作所得的一种奖赏。即使所有天主教神学家都承认，救恩的起始是神在浸礼中所施的恩典，但有许多神学家接着强调，这是因为透过爱心的行为，在受过浸礼的人生命中慢慢增加的一种"持续的恩典"。惟有这个恩典发挥功用，使罪人更新变化成为圣徒，也就是里面真正神圣与公义的信徒，神才能称他为义，或者"宣告他是义人"。"通常，中世纪教会把'神的义'定义为苛刻无比的审判。"[1] 惟有当一个人借着竭尽全力与恩典合作，不再是罪人，而是更新变化为圣人，神才能并且也才会宣告，这个人完全得到赦免，配得进入天堂。对于大多数中世纪末期的天主教徒，这个看法代表，他们在身体死后，要在炼狱中忍受永无止境的劫难。结果就是许多人(包括在恢复惟靠信心的恩典福音之前尚在修道院里的路德在内)都对神的审判战兢恐惧，认为审判可以把所有救恩确据破坏无遗。对于有些人，这种神学会产生自以为义，因为他们会夸耀自己的灵性成就。所有新教改革者(以及有些天主教徒)认为，这种救恩论暗示帕拉纠主义，也就是一种道德主义与律法主义靠善行称义的观念，完全与新约传讲的，借着恩典、透过信心，白白赐给人的神的义，反其道而行。

当然，另有许多重要的问题，使新教基督徒与罗马天主教会分道扬镳，并且其中有许多在本质上也是神学的问题。但是并无任何一个议题像救恩论，特别是神的公义，以及人如何能有份于神的公义，或因神的公义受益的问题一样，如此抓握住人的想像力，并制造了这么大的风波。当天主教领袖面对有人要他们为其救恩论提出圣经根据的挑战时，他们会诉诸与圣经分庭抗礼的不成文教会传统。中世纪的教会沦落到认为一些非正式与不成文传统与圣经具有同等权威。路德与其他新教基督徒都反对教会具有两种权威的源头，并宣告圣经高过所有人类的传统。当路德大约在公元 1513 年至 1518 年，步上基督教神学的舞台时，他发现，他自己与整个基督教界所处的情境就是：在败坏之教宗与罗马教廷操控下的非正式与不成文传

统的俘虏，并且陷在近似帕拉纠主义的、传讲功德与爱心行为的神人合作说之救恩论中。他矫正这种情境的主要灵感来源，乃是圣经（尤其是保罗的书信）、奥古斯丁的神学，以及唯名论的某些理论。

路德的故事乃是16世纪宗教改革的开场白。很少有其他个别基督教思想家，对于基督教信念的发展具有像路德这样重大的影响力。然而，许多自以为认识路德的现代基督徒，却完全不太了解他的神学。至于路德反叛教宗、重新发现圣经权威，以及惟独靠恩典借着信心的救恩，几乎对每一位信从新教的学生都是耳熟能详的事实。但是，路德如何做到他所做的，以及他所做的为何既没有广为人知，又很少得到赏识呢？这是很少人知道的事实。那么，光凭这点，就值得我们用一整章的篇幅来述说马丁·路德的故事。他自视为卑微的修士与神学教授，却使整个世界天翻地覆。

第二十四章　路德重新发现福音原貌

公元1483年11月10日，马丁·路德出生于德国艾斯莱本(Eisleben)。无巧不成书，当他于公元1546年2月18日旅行经过这个城市的时候，竟然就在同一个地方去世。他的父亲是一位上中阶级的矿场主人，又是个严厉的训练者。他的母亲非常虔诚，但也是很迷信的妇人，路德后来在言谈和著作中都很少提到她。路德得到他父母所能提供的最佳教育。大约从十四岁开始，他就离开父母住在外地，以便得到最好的教育。他至少有一部分教育，是在共同生活弟兄会的指导下接受的，这个弟兄会与教导伊拉斯谟的是同一个平信徒修道院。

路德的父亲希望路德当律师，所以他进入爱尔福特大学(University of Erfurt)攻读法律。他常于周末，在艾斯莱本与爱尔福特之间往返，徒步行走好几哩路。根据路德在很久以后所写的回忆录，在公元1505年的一个夏日午后，当他独自行走于这条路上时，几乎被雷电击毙。这一阵雷电把他击倒在地，恐惧中，他情急之下，呼叫保护他的圣徒说："圣安娜，请救救我！我愿意作一名修士！"所以，在这个事件后不久，这位年轻的大学生，就把所有法律书籍全部出售一空，前去爱尔福特的奥古斯丁修道院叩门。路德还在新手上路，当年轻修士的时候，就经历过数次，他所谓的灵性危机(*Anfechtungen*)，也就是为他的灵魂焦虑不堪的经验。因为，他无法肯定，他自己的忧伤和悔改是否真诚；所以，他以惩罚自己作为补偿，以便他在神面前可以得到功德。他后来表示，他在这个修道院的整个生活，就是"寻找一位仁慈的神"。但是，路德并没有因此爱神，且认识他是亲爱的天父，反而很害怕神，甚至怨恨他，因为路德只感受到神的愤怒，而感受不到他的慈爱。

路德在这个修道院的告解者是施道比次(Johannes Staupitz)，这人同时也是德国所有奥古斯丁修道院的总院长。路德后来把他的许

多神学见解归功于他与这位"施道比次阁下"频繁又冗长的会见面谈。这位年轻的修士前去告解的次数多得不胜枚举,以致施道比次不得不劝阻他,除非真的有罪需要忏悔,否则不要常常去找麻烦。但是,路德永远都担心,他会忘掉为了这个或那个有罪的思想、动机或行为,认罪祷告。原因在于,路德所处时代的属灵环境,使路德忧心忡忡,充满焦虑。当时的一般信念是:

> 虽然神是有怜悯的,并且基督为这个世界的罪而死……但是罪人也有责任借着奉行严厉的自我省察、行善,以及自我弃绝、祷告和虔诚的行为,来改变自己的灵魂。神愿意赦免罪人,但是我们有必须履行的条件,这是罪人能力所及的工作。其中最重要的是,罪人必须真正地痛改前非,并且要真诚与完全地忏悔。[1]

施道比次并没有完全同意这个观点,他采取一个比较宽大仁慈的作风,强调神的恩典和怜悯。但路德采取的方法,极尽严苛之能事,可能只是在安全边缘,勉强压抑他对神怜悯的怀疑。最后,施道比次差遣路德离开修道院,前去爱尔福特大学,攻读哲学、神学和圣经,并且又打发他去罗马,为奥古斯丁修道院的院务出差。

在大学里,路德所接受的是彻底的唯名论教育。根据研究路德的主要学者欧伯门(Heiko Oberman)所言:"路德在爱尔福特受训为一位唯名论者,是无可置疑的事实;但是,这个学术训练对于他的意义是什么,则是个至今仍争论不休的问题。"[2] 后来,路德的唯名论教育至少表现在,他强调神具有绝对自由可以按照他的旨意为所欲为;也就是在他实际自我启示出来的,具有恩典、慈爱和怜悯之神后面的"隐藏之神"(*Deus absconditus*)。唯名论也可能有助于路德脱离阿奎那之经院哲学,以及自然神学的传统,比较强调信心为通向神的道路。路德甚至表示,经院哲学与自然神学,特别是它们对于亚里士多德的依赖,乃是引诱人类心智离开基督的"大淫妇"。

公元1511年,路德作为奥古斯丁修道院的修士,去罗马出差。这对于任何一个好的天主教徒来说,都是终生梦寐以求的旅行,可以

参拜使徒们的神圣殿堂、教宗的宏伟教堂，并且浸润于基督教界最神圣之城市的属灵氛围中。但事实证明，这是路德平生最大的挫折。在罗马，他只看到污秽、堕落、亵渎、争吵与灵性冷漠。但他对于这个城市在公元1511年所作的描述，却与当代的其他记载若合符节。因为，甚至有些16世纪的教宗也呼吁，罗马需要大整修——无论灵性上或外形上都需要。罗马出差之后，路德好像大梦初醒，震惊不已地回到德国，而他里面也可能下定决心要找出答案，来解决罗马在属灵与神学上的疲态，这种疲累使神圣如罗马的城市，也落入如此地狱一般的惨境。

公元1512年，路德在相当新的维滕堡大学，得到神学博士的学位，同时，他也开始教授圣经研究课程。当路德在大学的阁楼上为罗马书备课时，他经历了一连串心智与灵性上的突破；路德的传记作者，把这些经验浓缩起来，当作路德的"高峰经验"。这些经验都发生于公元1513年至1518年之间。当时，这位新上任的年轻教授，仍然受到神的慈爱与公义问题之痛苦煎熬。一位神，怎能同时是慈爱与公义的呢？当保罗写到神的公义，以及义人因信而活，他的意思是什么呢？路德后来作见证说，当他的心智和心灵终于了解保罗之话的真正意义时，他觉得，他自己"重生"了：

> 最后，因为神的怜悯，我昼夜默想，注意到这些话的上下文，也就是："因为神的义正在这福音上显明出来……如经上所记：'义人必因信得生。'"我开始了解，神的义乃是义人借着神的恩赐，也就是信心，所活出来的。因此，这句话的意思就是：神的义借着福音显明出来，也就是说，它是消极的义，仁慈怜悯的神借着它使我们"因信称义"，正如圣经所写的："义人必因信得生"。到此，我觉得，我完全重生了，并且从敞开的大门，欢天喜地地进入乐园里面。整本圣经，向我展现了另一个全新的面貌。[3]

路德对于神与救恩的看法，因着他对神之义的全新诠释，以及靠恩典因信称义的福音，而产生革命性的变化。他很快就开始传讲这

个信息，并且撰写小册子和论文来阐释这个信息，与当代诠释救恩福音的标准方法，形成鲜明的对比。公元1517年，有一个危机来临，因为当时有一位出售赎罪券的贩子，来到邻近维滕堡的城镇，鼓起如簧之舌说："奉献箱里的铜板叮当一响，炼狱里的另一个灵魂就跟着跳出来！"对于教宗为罗马新教堂，采取这种筹募资金的丑陋办法，路德并非独一无二的反对者；但是，只有他一人书写了九十五条论点来驳斥这种作法，并将之钉在这个城堡的教会大门上。这些论点并非谴责赎罪券而已，里面还间接包括了路德对于教会倡导的许多流行信念与习俗之谴责。其中第八十二条论点，应该特别使教宗怵目惊心，因而对这位撒克森修士另眼相看："为了爱的缘故（这是一件至圣的事情），并灵魂至高无上的需要，教宗为什么不释放炼狱里的所有灵魂呢？在道德上，这是最佳理由。此时，他却为了钱财而救赎无数的灵魂。"[4]

路德在几个月之内，就变成德国人民眼中的英雄，因为他胆敢挑战把德国钱财一举搜刮殆尽的罗马外国势力。当然，他也被列在梵蒂冈严密观察的黑名单上，并且可能会遭受逐出教会的噩运。从公元1518年开始，直到公元1520年，路德不断与罗马天主教的主要学者从事辩论；这些学者辩护，教宗具有出售赎罪券，以及赦免罪行之临时后果（例如炼狱）的权威。此外，路德也撰写过几篇关于改革教会与其神学的论文，并请求德国的亲王们站在他这边，共襄盛举，与罗马抗衡。公元1520年，教宗把路德逐出教会，并且命令路德于公元1521年，去沃尔姆斯（Worms）皇宫晋见皇帝查理五世（Charles V）。当教宗的代表命令路德必须宣布放弃他的异端见解时，路德发表了他名垂千古的宣言，回答道："我的良心听命于神之道。因为违背良心，既不安全也无益处，因此，我不会宣布放弃神的道。我别无选择，这就是我的立场，愿神拯救我，阿们。"[5]

皇帝把路德逐出教会，但是路德自己的亲王，即智者腓特烈，则出面保护路德。回到维滕堡，躲藏了一年之后，路德透过潮涌而出的书籍和信件，继续从事他的改教工作。欧洲所有人的眼光，都集中在路德的身上。几乎所有人，若不是对路德爱之若狂，就是恨他入骨。在历史上，很少人像马丁·路德一样，可以把欧洲区分得如此壁垒分

明。

路德是一位很爱争辩的人。因为他看见罗马教会与教宗职权已经显露很大的危险，他坚持，众人若不是完全与他站在同一阵营，否则就是与他割袍断义，成为他的敌人。他的态度，可以用这句话表达："如果他们不是百分之百支持参与我们的，就是反对我们的。"在教宗把他逐出教会之后，路德就尽情发泄他对梵蒂冈、整个罗马教廷的忿怒，把他们叫做俘虏真教会的"巴比伦"，以及想要破坏神之工作的"敌基督"。但是，路德还是保留了一些最痛快淋漓的大骂，给那些因为圣礼与顺服国家等问题与他绝裾而去的改教家。有一个他最爱加给与他意见不合之神学家的绰号是"神学猪"，他还把比他更激进的改革者，轻蔑地称为"那些宗教狂热者"（*die Schwärmer*）。有时候，路德回应他的改革家同侪，例如瑞士的茨温利时，也会雷霆大怒，好像连珠炮似地不断咒骂。因为茨温利不同意他所说基督在主餐中"真实临在"的信念，路德肆无忌惮地写道："滚开罢，你这狂热的蠢蛋！跟着你一文不值的观念一道滚罢！如果你想不到比这更高尚的措词，那么就乖乖地坐在灶头后面，炖煮梨子和苹果，不要碰触这些话题。"[6]

关于路德攻击反对意见，我们惟一仅有的辩护理由是，他认为在这些紧缠他的神学争论中，福音会受到池鱼之殃。他认为，如果要一劳永逸地恢复惟独靠恩典借信心得救的福音，所有的新教基督徒就要像众星拱月一样，围着他团结起来，不可为了芝麻小事，四分五裂、自立门户。这样不团结，只能助长敌人的声势，在他的眼中，梵蒂冈和教宗制度就是敌人。然而，茨温利和其他改教者并不认为他们与路德闹分裂！例如，茨温利宣称过，他完全独立于路德之外，得到与路德相同的神学突破，并且重新发现了福音。虽然如此，当我们阅读路德与新教同侪，甚至与犹太人论战时，我们都应该考虑到，路德四面受敌时的精神处境。正如欧伯门提醒我们的："路德从未自我标榜为一位'改教家'。然而，有人把他视为先知，他就丝毫不畏缩。他要作一位布道家，传扬福音。"[7] 路德认为，其他人追随他，并在他的领导下团结起来，是极为重要的。但是，他也认为，对于争论中的问题，他的看法都是正确的，其他所有犯严重教义错误者，比教宗和教廷都

好不了多少。

路德的十架神学

路德并不是系统神学家,并且从未写过系统神学。他是一位辩证思想家,意思就是,他对于真理矛盾吊诡的性质非常沉迷。他认为,神之道所启示的信息,超越人类的理性与了解之外,并且其真理常常潜藏在外表的矛盾之下。新教的教义要由后来的改革家,例如路德的左右手梅兰希顿,和在法国出生的瑞士改革宗神学家加尔文,负责将它系统化起来。路德在这方面完全没有份。他的著作大多数是仅为某一目的特别撰写的论文,以某个特定问题或争议为目标,不然就是圣经注释或证道讲章。他确实写过两本教义问答,以便牧师教导基督徒之用,他还影响到两个福音派信念相当详尽的宣言:奥斯堡信条(Augsburg Confession)与施马加登信条(Schmalkald Articles)。

因为路德的写作性质,我们阅读他的著作时,必须动脑筋找出他的主要教义原则,并不是只要"查阅"就可以。他所强调的主要重点是,十架神学(相对于荣耀神学)、透过神之话语与圣灵认识神、隐藏与启示的神、惟独借着恩典因信称义、信徒的祭司职分,以及浸礼和主餐乃是神的恩典与信心之有效记号和器具。这些主题就是本章的大纲,而且我们要透过它们,说明路德对于神学史的贡献。

但是,在详细探索路德的神学贡献之前,我们要作一件很重要的事情,就是暂时退后一步,询问一下,我们是否能把这些主题简洁地概括起来。许多研究路德的学者相信,这是办得到的事。史坦麦兹(David C. Steinmetz)提出过一个概述路德的方法,他说,对于路德,"福音并非'拿出你的美德来,我就会为它加上恩典的冠冕',而是'尽管你犯罪作恶,我仍要对你大发怜悯。'"[8] 亚特候斯(Paul Althaus)把这句话阐述为:"人类不仅不能在神面前得到功德,事实上,他在原则上也不能这样做。总而言之,人类的救恩,完全要视神的怜悯而定。"[9] 这个见解和贡献,真是新的观念吗? 欧伯门主张:

> 路德的发现不仅是崭新的，且是闻所未闻的；它也揭开了基督教的伦理构造。长久以来，教会根本不分青红皂白就把奖赏与功德，视为人类行动的基本动机，但它们的有效性现在完全被铲除了。教会的教义曾把善行断然当作是不可或缺的，但现在已经把它的圣经根据完全抹煞。这种一百八十度的大转变，所触及到的层面，远超个人的信心和公义；生活的整个层面都受到影响，因此应该重新加以考虑。在未来的对抗与冲突的整个期间，只有一个目标：揭开这个发现所具有的意义，并且确保它们引起广泛的注意。[10]

那么，路德对于神学的最大贡献是，救恩乃是神怜悯的白白恩赐，人类对于救恩完全无能为力。许多现代的新教基督徒，甚至有些天主教徒，都把这个观念视为理所当然，似乎教会向来的信念就是这样。但这就忽略了路德所扮演的革命性角色，也就是恢复大体上失落与忽视超过一千年以上的真理。

然而，如果有人问路德本人，他最基本的神学观念是什么？路德可能不会提到，借着恩典，透过信心得到救恩的教义。以整体冲击力来说，这当然是他最重要的观念。然而，路德本人对于这个问题的回答可能是，"十架神学"乃是其他所有观念的基础；十架神学只有透过与它正好相反的"荣耀神学"作为对比，才能鉴识出来。公元 1518 年，路德的海德堡问答（Heidelberg Disputation），叙述过这两种完全相反之神学方法的区别。

在维滕堡张贴过九十五条后不到一年，路德就受到邀请去海德堡的奥古斯丁修道院，解释他的神学改革和复兴计划。路德决定要直指他与经院哲学之差异的核心，后者就是他恢复福音真貌的神学大敌。他把任何不依靠超自然恩典与信心的恩赐，而想要透过人类理性发现神的方法，称为"荣耀神学"。

> 在准备好接受基督的恩典之前，人类必须对于他自己的能力完全绝望，这是完全确定的事……那些把神不可见之事视为仿佛已经显明可见之事的人（罗 1:20），根本不配称为

> 神学家。然而，透过苦难和十架，理解神可见和显明的事物者，则可以称为神学家……荣耀的神学家，把邪恶当作良善，并把良善当作邪恶。而十架的神学家，则按照事物的本质给它名正言顺的称谓。[11]

亚特候斯把这个区别简明扼要地表达为："荣耀神学，乃是透过神的工作想要认识神；而十架神学，则透过神的苦难认识他。"[12]路德心里想，保罗在哥林多前书说，十字架的福音乃是"羞辱"和"绊脚石"，这是个令人震惊不已的宣告。路德把这点与自然神学的企图作对比。他认为，经院哲学之自然神学的企图，就是要在信心与恩典之外，透过理性来克服十字架的羞辱。根据路德的看法，耶稣基督和十字架，乃是启示神的至高无上的方法。而这正是新约福音所谓羞辱的事。伟大的宇宙创造者谦卑自己，在罗马的十字架上受苦，藉此启示他是爱与怜悯。当然，路德并非否认，世界各地的所有人类都具有一个天生的意识，亦即并非否认有一个至高无上的存有，但是他质问的是，什么是基督教的神学及其出发点。根据保罗的看法，路德认为，神学的出发点是耶稣基督与他的十字架，并非自然与理性。这是因为，神已经决定要用这个羞辱(相对于理性)，作为他的自我彰显，以及人类的理性受到罪的破坏太严重，以致人若靠理性，不可能得到关于神的真知识。路德相信，根据阿奎那的双层神学架构，如果基督教的神学，从下面一层出发，永远也不可能达到上面的一层，也就是永远找不到福音真理。因为，神透过耶稣基督的十字架启示他自己，那为什么基督徒关于神的思想，要从别的地方开始呢?

路德相信，由于荣耀神学专注于人类的理性，且单从自然来认识神，这必定会导致靠行为称义之道德主义的灵性观，因为，比起借着基督的死，惟独因为信心得到的福音的义来说，这种灵性观对于堕落有罪的人类理智，比较合情入理：

> 荣耀神学，想要在显然的神圣大能、智慧和荣耀上，直接认识神；然而，十架神学，则透过矛盾吊诡的方式，正好从他隐藏自己的地方，也就是他的苦难来认识神；这些都是，荣耀

> 神学认为软弱与愚蠢的地方。荣耀神学使人站在神的面前，根据他执行律法的伦理成就，讨价还价；然而，十架神学把人类视为接受呼召、承受苦难的族类。[13]

那么，荣耀神学是以人类为中心的神学，会使人高估人类的力量和能力。十架神学证明，人类的真实情况为软弱无助的罪人，在心智和心灵上都远离神，亟需神的拯救行动，就是需要基督的十字架。荣耀神学则暗示，人类可以借着鞋带把自己拉起来，因此会产生自我拯救的计划与神学论证。十架神学宣告，人类完全是依赖神，并且除了神的自我启示之外，没有能力了解任何关于神的事，因此使门徒的身份特征变成是为神和为人受苦。

即使他并没有到处都明确地提到，但是“十架神学渗透到路德的所有神学思维里面。”[14]这个神学隐藏在他对于神学理性主义的深恶痛绝，与热情地拥抱神学上的矛盾吊诡论与奥秘的后面。这是他专注于人类罪性与神圣超越，以及强调神完全无法预测、无法控制的恩典、怜悯，和人类的依赖性之神学根基。当他注视罗马的教会时，路德看见的是荣耀神学的具体表现。他想要拒绝这一切，但是不要摧毁基督教国度。他可以接受一位教宗站在教会的前头，作为一个受苦的仆人；但他无法接受教宗以财富、权势和威严睥睨一切。他可以接受一个认识其惟一目的是宣扬神福音的神学，但是他无法接受由亚里士多德操纵，目标在信心之外对于神圣的奥秘从事思辩和理性诠释之神学。

路德也认为，相信人类的自由意志对于救恩的信念，就是荣耀神学的一个例子。除了很少数的例外情形，大多数中世纪末期的经院哲学之神学家，都接受意志的自由，成为他们神人合作说之救恩的一部分。路德认为，这就是人类自尊心坚决对抗宣告人类软弱无助之十字架的另一个明证。路德坚决地相信，因为始祖堕落和原罪，人类意志受到束缚，但他是因为十字架，才相信这一点，并不是因为从形上学思考所得到的结论。他的十架神学促使他为预定论，也就是为救恩的神恩独作说热情地辩护；他认为，预定论“是很浓的*烈酒*，*以及*强人的真正食物。”[15]虽然路德具有许多相信预定论的理由，但是他

这个信念最底层的基石就是十字架;只有借着十字架才能认识预定论,而借着合乎理性的神学或哲学论证都无能为力。

> 路德关于预定论的教义,并不是由思辩或形上学关怀所激发出来的。这是神仁慈旨意的窗口,他自主地把他自己束缚在耶稣基督的人性里。预定论,好像神的本性,只有透过十字架才能认识,也就是透过,施道比次曾经指给在痛苦挣扎中的年轻路德观看之“耶稣的伤口”。[16]

路德认为,相信人类意志具有自由的信念,无论是经院哲学或人文主义的版本,都证明是拒绝神为我们的缘故所采取的行动乃是得着救恩的惟一盼望。十字架是人类软弱无助与神圣介入的伟大事件与象征。对于十字架,人类惟一仅有的正确反应就是,承认自己一文不值而要依赖神的恩典。

路德认为,在他自己的时代中,基督教神学只有两条路可走:若不是选择荣耀神学的某一版本,就是选择十架神学。根据路德的评估,他的所有对手,包括罗马教会、人文主义者以及新教“狂热者”,都犯了荣耀神学的罪。惟有他才能认识存在于福音核心的十字架向心性,以及神大能与苦难的吊诡性。路德之神学贡献的其他一切,都是从这里出发,并且不断地回到这里。

当然,外来的神学与哲学元素,对于路德自己没有完全意识到的层面,也具有影响。有一个很显著的例子,就是唯名论对于他的神论的影响;至少有些研究路德的学者和批评者主张,在路德的神恩独作说救恩论中,唯名论所占的分量,不下于他的十架神学。好像以前的奥卡姆,路德往往用意志的绝对自由,来确认神的存在。人类的意志受到神的限制和决定。路德回应伊拉斯谟在《论自由意志》一书中提到关于神预定罪和邪恶的原因等人文主义的问题时,向伊拉斯谟宣告:

> 他是神,因此对于他的意志,我们无法制订任何原因和理由,作为其规则或尺度,因为万物并没有任何东西,可以等

> 同或超过他的意志，而且它反而是万物的规则。因为，如果它具有规则或标准，无论是原因或理由，那么，它就不是神的意志了。它并不是因为神现在或过去有责任确保他意志决定的事必须是对的；相反的，因为神的意志决定要这样，因此所发生的事一切必定都是对的。原因和理由，可以加诸受造者的意志，但是不能强加在创造者的意志，除非你在他之上，另外设定一个创造者。[17]

唯名论者关于神的教义，再没有比这更清楚的宣告了。

路德认识神的方法

根据路德的见解，如果神要人对他具有任何了解，神就必须自我启示。因此，所有关于神的真知识，其根基只能是神借着他的话语以及圣灵所作的自我启示。根据路德的看法，尽管在罪临到之前的无罪环境中，自然神学是一种可能性，但是始祖堕落不仅破坏了意志的自由，也伤害到心智在特别启示之外，透过天然理性认识神的能力。因为罪的缘故，路德断然主张，"任何心中有神的人，若没有他的话语，等于是完全没有神"，并且任何人，若在作为神之道的耶稣基督以外，寻找神，他所找到的乃是魔鬼，而不是神。[18]根据路德的说法，这是因为，理性本身需要神的恩典与圣灵神迹似地医治与更新，才能正确地了解神。罪对于人类的破坏如此严重，以至于在人里面的神之形象本身，几乎变成摔得粉碎的镜子，或者只是原计划的一点残迹。理性是罪人受到破坏的主要官能。虽然，神之存在、大能和良善的证据，遍布在大自然中，但是因为罪的缘故，人类心灵见到的只有偶像，并且拒绝敬拜真神，反而最爱偶像敬拜。路德根据保罗所写的罗马书第一章，反对人类对神能够具有任何真正的自然知识。

不用多说，这位德国改教家，绝对不会使用任何经院哲学的神之知识，尤其是更不会触及托马斯主义者(阿奎那的跟从者)对于亚里士多德哲学的强调重点。因为一方面，路德主张，这种认识神的方法并没有很认真地看待罪，另一方面，却把哲学看得太认真。当路德大

骂理性是“大淫妇”之时，他通常是指亚里士多德，以及任何哲学或神学想要透过在神的话语以外的办法，得到神和福音的知识。根据他的估量，“亚里士多德的整体哲学之于神学，等于影子之于光线”[19]，“除了人类理性的有限内容之外，哲学所能表达的，完全是一无所有。”[20]

此外，在路德的这个观点背后似乎有两个理由，因此学者们争论不休，究竟哪一个理由，对于路德之神的知识是比较大的影响力。一方面，路德诉诸圣经和福音作为证明，在这方面，原罪以及神超越人类推理能力的教义，发挥了作用；另一方面，路德在这里与其他地方，显然受到奥卡姆和唯名论的影响。奥卡姆认为，天然的理性（除了逻辑本身之外）对于神学，并没有什么积极的作用。这位伟大的中世纪唯名论者强调，惟独信心是认识神本性与神圣启示之奥秘的工具。

所以，如果理性和哲学，在恩典和启示之外很少有或者没有用途，那么路德从哪里找到一个关于神的知识体，并且从中抽出与建立真正的教义呢？路德与罗马教会的神学正相反，他惟独诉诸圣经(sola scriptura)，作为基督教信仰和生活的最终引导、标准和权威。在路德的时代，天主教的教导说，不成文传统跟圣经具有同等的权威。而且，天主教又教导说，圣经是教会的创作，因此惟有教会的阶级组织才能正确地诠释圣经。路德则反其道而行，他把福音和福音之光所出自的圣经看得高高在上，完全超越哲学和传统的权威，因为这两者可能会犯错，并且也确实常常犯错。

然而，这并不是说，路德把传统全盘丢掉。路德对于基督教的传统怀着很高的敬意，并不像他对哲学所怀的鄙夷态度，因此他会想办法拯救，并且尽可能保留越多传统越好。他对于比较激进的改教家的抱怨中，有一个就是，当他们拒绝教会的神学与敬拜传统的遗产时，好像倒洗澡水，把婴孩也跟着一起倒掉。路德拿教会累积的信经与礼仪传统，与圣殿作比较，驳斥激进的改教者说：“我们需要有比较小心谨慎的精神，只攻击威胁到圣殿的人类添加物，而不要破坏神之圣殿本身。”[21]

对于路德，所有真理的最高标准和试金石，就是耶稣基督自己的福音，并且是第一与最重要的口述信息，也就是神的道并非“死的字

句”。路德并不是单纯地把神的道与圣经划上等号。但在另一方面，他也没有把圣经贬为比较次等或不重要的地位。我们只能透过圣经知道与听到福音，圣经是神所选用的工具；圣灵用圣经，把耶稣基督带给我们，并教导我们福音。对于路德来说，圣经是盛装基督的摇篮。但圣经并不是神、不是基督，甚至也不是福音。这一切都超乎书本之上，而书本的价值只在于，神用它来教导他百姓的事实。但是，使用圣经这书本的方式，确实有别于其他书籍，因此圣经权威高于人类的所有权威。根据路德的看法，“福音……只不过是传扬基督，即神与大卫的儿子，是真神也是真人。借着死与复活，为我们所有相信他的人，克服了罪恶、死亡和地狱。”[22]换句话说，福音就是神之道的信息。在有新约圣经之前，福音是使徒们所传讲的。并且，即使在圣经本身，福音也是核心以及圣经内部真理的标准。

路德对于圣经的看法相当模糊，甚至有点自相矛盾。有些批评者表示，即使不算矛盾，这也是他倾向于前后不一贯的最佳例证。一方面，路德对抗天主教把传统提升到与圣经并驾齐驱，具有同等权威的地位，他因此把圣经置于比较高等的水平上，并且坚持，没有人或教会有权论断圣经。有时候，路德在他的著作中，实际上把圣经等同于神的道，并且谴责对圣经的所有批评，或把圣经置于教会的权威之下。他把圣经称为“皇后”，并且宣告：“这位皇后必须大权在握，所有人民都应该顺服，向她称臣。教宗、路德、奥古斯丁、保罗，甚至天上的天使，都不可以担任导师、法官或统治者，只能作圣经的见证、门徒并认信者。”[23]但在另一方面，路德也非常清楚地表示，并非圣经的所有内容，都具有同等的价值，并且他毫不犹疑地贬低圣经的某些书卷，认为它们对灵魂很少甚至没有任何价值。

这种书卷的典型例子，就是雅各书，路德论到这本书说：“不要看雅各书……它的权威并没有大到使我放弃信心的教义、偏离其他的使徒书信与整本圣经的权威。”[24]路德尽力把福音的信息即神的道，提升为“正典中之正典”，使雅各书以及某些其他书卷，和圣经的其他部分不具同等的权威：

一言以蔽之，约翰福音与约翰壹书、保罗的书信，尤其是罗

> 马书、加拉太书和以弗所书，以及彼得前书，就是把基督启示给你们，并教导你们必须知道以及对你们有益的书卷，即使你永远不会看到或听到其他的书卷或教义，也没有关系。因此，雅各书与这些书卷比较起来，真的是草木禾秸，因为雅各书里面完全没有福音的性质。[25]

那么，对于路德而言，甚至在圣经里面也有不同的权威等级，而且决定等级的测试标准，以及诠释所有圣经的试金石就是，到底什么可以传扬(或推广)基督；换言之，他的十字架，以及我们只有借着恩典，透过信心得到的救恩，这些就是关于基督的福音信息。正好与有些错误的观念相反，路德并没有把雅各书从新约圣经里剔除出去。但是，他确实并不鼓励教会敬拜与教导时使用雅各书，并且禁止受训中的路德宗牧师，根据雅各书或启示录传讲信息；他认为启示录语意不清。此外，路德也把两约之间，名为次经的书卷，从新教的圣经中剔除，并且根据伊拉斯谟的批判式希腊文新约圣经，出版了一本德文的圣经译本。路德效忠圣经的热情，将它当作权威的神之道，是毋庸置疑的。但是，他的圣经教义非常含糊，所制造的问题与解决的问题不相上下，这点也同样是毫无疑问的。

根据路德的说法，宗教与属灵的最高权威乃是，在罪人变成基督徒的过程中，当圣灵用圣经来呼召、定罪、改变和教导罪人时，从圣经照耀出来的福音的"外显之道"。与罗马的教会相反，路德把圣经放在比传统更高的平台上，成为所有信念和习俗的法官。惟有与圣经符合的传统成分，才可以保留下来。路德也与他当代的神秘主义者和灵修主义者相反，他坚决地使圣灵的教导受限于外显的道以及圣经，主张圣灵除了圣经的内容之外，绝对不会作任何教导。他认为，"道与圣灵……不仅互相配合，而且构成密不可分的一体。"[26]圣经的真理和权威之惟一证明，就是圣灵透过它所作的见证。路德认为，这已经绰绰有余了，没有任何理性的辩论可以加增什么。

路德论神的隐藏与启示

路德神学的另一个基本原则，与神的存在有关。路德因为在他的信念中常常好像谜团似地提到“隐藏的神”而著名。对于他，真神同时是隐藏和启示的，因此这是一个看似矛盾的观点。路德关于神隐藏之观念所具有的意涵远超过普通的常识，或流行的见解；这种流行的见解就是，并非神的一切都是人类的心智可以理解的，即使这个人认识神圣的启示。这种见解，几乎是不言而喻的道理，并没有特别奥妙的地方。路德关于神隐藏之观念所涵盖的内容比较多，但是它确实说的是什么并具有什么意义，乃是可议的。有些批评者认为，这个观念前后不一致，但有些崇拜路德者则认为，这是路德最伟大的成就之一。

路德认为，神在福音中并透过圣经隐藏与启示他自己，具有两种意义。在一方面，神用至高无上的主权决定他要以与他迥然不同的存在，即耶稣基督的人性和十字架的苦难，来彰显他自己。神隐藏的这种意义，乃是路德表达神在他的自我启示中降尊纡贵的方法。他选择不像神的，甚至不是神的方式（耶稣基督在十字架上，因为他担负全世界的罪，被神弃绝），来跟人类会遇。他的伟大和大能，乃是透过软弱、苦难和担负世人的罪，而启示出来。经历过这一切，神怎能还是神，乃是人类理智所无法理解的事实。这是十架神学之羞辱的一部分，对于自然的心智而言，这是一个冒犯与绊脚石。

神的隐藏还有一个令人困惑的意义，在于路德主张，在神对福音的自我启示的背后，不知为何，存在着一个更高的、几乎完全不为人知的神秘大能。一方面，神在耶稣基督里启示他是有爱心的兄弟与朋友，并在福音里启示他是恩典和怜悯。在福音里面，神充满怜悯与完全良善，绝对没有任何武断任性或善变的痕迹。这是为了我们着想的“神”。这是我们对于神所应该关心的惟一方面或角度。透过福音所启示的神，对抗罪与邪恶，并且透过十字架打败罪恶、死亡和撒但，想办法克服它们。福音所给我们的神，就是我们所要传扬的惟一对象。根据路德的说法，我们应该专注于这位神，他很像在耶稣的比

喻中，等待浪子回头的父亲。

另一方面，路德很吊诡地警告我们说，这并不是神的一切。在等待之父亲慈爱的脸庞与张开的手臂后面，有一位隐藏的、幽暗的、神秘的神，他具有决定一切的大能，乃是自然和历史上，所有邪恶和良善之万物的原因。即使这幽暗的神圣势力，与福音信息的关系很小，但路德指出，它是所有历史的必要条件。在神的直接计划和因果律之外，没有任何事物能够存在或发生。就这一点而言，路德的神恩独作说，甚至比奥古斯丁的理论更严格。路德认为，魔鬼同时是神的敌人，又是神的工具，因此"魔鬼就是'神的魔鬼'"。[27]神在万物中运行一切，甚至在撒但与不虔诚者的里面透过它们运行。"那么，我们应该知道，在我们所遭遇一切倒霉的事情里面，都是神自己透过工具所运行的。"[28]

路德表示，他的双重预定论之教义(就是神命定有些天使和人类进入天堂，有些则进入地狱)，与神的隐藏性有关系。这么可怕的观念，似乎与福音的信息正好相反，然而路德相信，它是无可避免的事实。因为同时是隐藏和启示的神有两个意志，对于有限的人类理智来说，几乎是完全冲突矛盾的。一方面，神愿万人得救，但另一方面，神却定意要作恶(虽然，他这样做，并不是邪恶的！)且创造撒但，使它堕落，并且把它当作一个工具。路德完全没有任何意思要润饰这个教义显然矛盾的地方。路德简单提到神的隐藏性，并且催促基督徒承认这一点，同时又定睛于神在基督里的自我启示。

许多批评者和学者认为，路德的"隐藏的神"，乃是他的唯名论之进一步证明。在一方面，路德的福音再发现，无论如何都点出了神伟大的同情、怜悯和良善；但在另一方面，路德无法让他自己把神的教义局限在这一点，因为这样做暗指，神终究变成他与人类之关系的囚犯，并且又有撒但、罪和邪恶等势力，在他的控制之外。路德在一方面活生生地经历过撒但作为他和神的敌人，以及福音的敌手；另一方面，他也经历过神是宇宙全能的主宰，也无时无刻不是统管一切、指挥若定。这个答案在于，把一位隐藏的神安置在福音中有爱心、人性化的、反对撒但的，因此是人类朋友之神的后面。这位隐藏的神，与唯名论之完全自由的神圣意志和大能(*potentia absoluta*)，以及奥古

斯丁的宇宙皇帝，几乎完全一模一样。所以，路德的神学结果产生了一位雅努斯似的神(Janus，罗马的门神，具有一前和一后的两个面孔)，他具有两种不同的面孔。

尽管路德对于福音的委身，甚至可以使神存在的教义造成革命性的变化，即使非常同情路德的学者如亚特候斯，对于路德如此地坚持隐藏的神，也惊骇莫名。[29]并非福音所启示的，神的大能臣服于神的爱之下，路德隐藏之神的观念反而暗指，在神的爱和神的大能之间，若没有绝对的冲突，否则就是神的爱臣服于神的大能之下。

称义：教会成败的试金石

路德最著名的神学贡献，就是他的称义教义，或称为"惟独依靠恩典，因信称义"的教义。称义乃是神的一个作为，宣告一个人与他的关系正确——是义的。路德认为，称义是救恩论的核心，并且认为救恩论是所有神学的核心。他认为，"称义并不是许多教义之中的一个，而是信仰之基本和主要的教条。关于这个教条，教会若不是站立得住，就是失败；教会的整个教义，都是根据这个教条而定。"[30]若要了解路德的称义观念，我们必须认识中世纪罗马天主教的教导，因为这个称义观念，就是为了回应它应运而生的。根据天主教的教义，称义至少可以回溯一千年之久，直到奥古斯丁的身上。称义乃是一种缓慢渐进的过程，一位罪人借着浸礼、信心、爱心的行为以及整个补赎的生活恩典，把神的公义真正地注入到这个罪人的里面，使他真的变成公义。一个罪人惟有更新变化成这样，这人才不再是完全真正的罪人；而神只有在这个完全和完美的意义上，才会宣告这人为义。洗净原罪的受浸恩典，必须变成习惯性的恩典，在人里面透过圣礼和悔改茁壮成长，并且最后必须变成毫无罪污，完美无瑕的地步。在整个救恩过程中，称义慢慢地来临，但是只有在最终才会变成完美无瑕。对于中世纪天主教而言，这个过程延伸到炼狱里。

路德对于这样永远不停寻找称义的方法，完全绝望。他曾经受过浸且进入修道院，变成"完美的悔罪者"，并且每天数次真正痛心疾首地去告解。他甚至鞭打自己，使自己饿得半死，并且睡在修道院地

下室冷硬的石头地板上。然而，他的良心仍旧苦恼不堪，神的面孔仍旧好像忿恨难消，只要从他自己不完美的良善来看，情况都是如此。他觉得，无论如何努力，他也绝对无法完全得到神的喜悦。研读圣经的结果，使他发现，人类的罪性远比中世纪救恩系统所预设的更大。路德后来相信："即使尽到最大的努力，即使从事最良善的工作，人类……仍然不断犯罪。"[31]那么，哪里有称义的希望呢？他用以取代天主教的教义开始于这个见解："我并不是良善和公义的，但基督是"，并且在基督的良善、公义，以及人类的罪性、不公义之间，有一个在十字架上的"甜美喜乐的交换"，这是当人有了信心相信的时刻，所得到的整个益处。"正如新郎与新娘在婚礼中交换所有物，罪人也同样从基督接受称义，而基督则接收这位基督徒所有的罪。"[32]

这种喜乐的交换，同时发生于基督在十字架上的死，以及在基督徒的生命中，一旦他相信神的道，并且在救恩上只信任基督一人时。除了历史上的十字架、所宣讲的福音，以及在罪人心里的信心，并没有任何东西对于救恩是有必要的。并且也没有任何补赎行为，可以加增救恩的任何层面。神归给罪人之基督的功劳是无法加增的。基督徒所得到的义是属于基督的，因此是属于"外来"和"归给"的义。"因信基督……基督的义就变成我们的义，并且他所拥有的一切都变成我们的，因为他本身已变成我们的。"[33]路德在这句话的上下文中表示得很清楚，这个称义永远不会变成个人的所有物。我们所称的义，永远完全都是基督的。而且，它并不会把接受者变成不折不扣的义人，虽然它可以提供一个讨神喜悦的新动机，也就是感恩的心，给蒙神称义的人。相反的，经由归罪手续（一种书记或法律上的暗喻）得到基督之义者，仍旧是道道地地的罪人。这种人一生的常态为："同时既是义人又是罪人"（*simul justus et peccator*）。因为人接受基督是借着信心，所以正当这个罪人仍然不过是罪人的时候，神就称这个罪人为义："因此，一位基督徒，同时是义人与罪人、神圣与凡俗，而且既是神的敌人，又是神的儿子。"[34]

那么，对于路德，称义包括两种行动。首先，惟独因为信心和他的恩典，神赦免罪人。第二，不仅只是赦免罪人，神更把基督的义归给罪人，好像它是罪人所自有的。这是一次发生但有两个步骤的事

件，通常是在罪人受浸的时候发生，并且又在这位罪人兼信徒的一生中，每日更新他的悔改和信心之际发生。但是对于日常的称义，这位罪人兼信徒并不会有什么不安全感，因为称义纯粹是恩赐，并且绝对不会按照实际变成义的进度而定。根据路德的说法，保持称义的惟一条件，就是不断相信、再相信，与“行动”正好相反。“对路德来说……信心代表从心里接受神的应许，并且把赌注完全投注在它上面。”[35]信心的本质就是，单纯地相信，并且信任神在基督十架上所彰显出来的应许。在我们一旦有了这个信心，也就是神给选民的恩赐之时，甜美喜乐的交换就完成了，而且在神的眼中，罪人就不再是在咒诅之下的罪人了。

路德的对手们控告，路德向反律法主义这个古老异端敞开大门，否认所有的律法和顺服。他们控诉说，路德关于称义的教导会打消基督徒追求圣洁生活的动机。基督徒因此会“犯下更多的罪行，使恩典更加丰富”，然后，因为不肯透过补赎系统茁壮成长、迈向完美，而沦落到地狱里。路德以恐惧战兢的心情，面对这种批评，因为他知道这种批评有点道理，那是毫无疑问的，正如在保罗的时代，有些人误解福音，因此把自由当作放纵情欲的机会。

路德用他自己的办法，来说明基督徒的善行。善行，例如爱神与爱人的行动，会从基督徒因为得到赦免且被称为义的新心里，自然流露出来。认识恩典的同一个信心，以及称他为义的同一个恩典，一定会从这位基督徒里面，开始改变他，并且结出义的果子。路德确信这一点，但是，不要太专注于善行，以免被它牵着鼻子，回到行义的老路子上。路德认为，善行的数量，以及一个人在行为上实际像基督的程度，与这人称义与否无关。一言以蔽之，这些行为与基督完美无瑕的义比起来，都是“污秽的衣裳”，因此绝对不是称义的证明或原因。

路德论信徒皆祭司与圣礼

根据路德的看法，因为基督徒惟独借着恩典因信称义，所有基督徒都是神的祭司。这是他神学的另一个基本原则。鉴于中世纪教会把某一类称为祭司的人高举为罪人与神之间的中保这种特殊的属灵

地位上，认为他们具有超自然的大能，可以赦免人的罪行并且施行圣礼，路德把每一位真信徒都提升到这相同的特殊属灵地位上。他把整个教会称为“圣徒的团契”以及“福音的祭司国度”。因为恩典与信心，路德断然主张：

> 我们不仅是最自由的君王，我们也永远为祭司，这是远比作君王更优越的身份，因为祭司有资格到神的面前为别人祷告，并且互相教导有关神的事……如果我们相信，基督会使我们不只成为他的兄弟、同为后裔、同作君王，并且也作为他的祭司同侪。因此，我们可以充满信心，坦然无惧地来到神的面前……呼喊：“阿爸，父！”互相代祷，并且执行我们见过的，祭司们借着外表可见之工作已经完成与预示的事情。[36]

路德把所有信徒都提升到祭司的地位，但是并没有因此贬低牧师作为会众牧者的职分。他肯定牧师乃是受过训练来诠释与教导神之道的教导职分。然而，他认为，牧师应该由神的百姓呼召和拣选出来，而不是由教会阶级组织的主管官员强行加给神的百姓，并且他又教导说，任何普通的基督徒在紧急的情况下，都可以施行两种圣礼：浸礼和主餐，以及向会众传讲与教导神的道。所有信徒都具有的祭司职分，代表两件事：首先，在耶稣基督里的所有真信徒，可以直接到神的面前，为别人以及他们自己祈求；第二，牧师并不高于神的其他百姓，也不具有管辖统治他们的特殊属灵地位。

有许多环绕路德及其改革神学之争议，几乎都与圣礼有关。中世纪的罗马天主教会很强调基督为了基督徒个人的救恩，透过教会所行的七种礼仪之价值与重要性。在宗教改革的时期，与圣礼有关的辩论，围着其中两个打转：浸礼和主餐（the Lord's Supper）。东正教、罗马天主教以及有些新教教派把后者称为圣餐（Eucharist）。路德宁愿把它单纯地称为主餐或神圣的交通（Holy Communion）。

路德把圣礼的数目减少到这两个，使罗马的教会震惊不已。在路德改教初期，他认为补赎礼（认罪和告解）是第三个圣礼，但最后他还是把它从这个类别中剔除。对路德而言，一个礼仪若要成为真正

的圣礼,以及具有坚固信心的作用,"这个象征性的行为,必须是神所制定且带有神的应许。"[37]只有浸礼和主餐符合这个标准。

而且,与天主教流行的看法相反,路德认为,为了使圣礼具有加强信心的效用,接受者必须要有信心。圣礼并不是因功生效。圣礼发生功效的条件,并不是如同奥古斯丁所宣告与教会所教导的,只要接受者不阻挡圣礼的效用,就足够了。相反的,路德认为接受圣礼者必须要有信心,才能因为圣礼而受到造就。

路德与罗马天主教对于浸礼的教导相反,拒绝浸礼只是恢复亚当与夏娃和他们所有后裔因为堕落而失掉的原有公义,并且开启靠恩典的惯性成长之过程。相反,路德断然主张,如果浸礼是借着信心施行,借着信心领受,就可以透过与水神秘结合的神之道,使罪人完全称义。另外,对主餐的教导,路德也与罗马天主教相反,否认主餐代表基督再度牺牲,以及变质说所谓饼与酒真的变成基督之实质身体与血液。

在另一方面,路德因为浸礼和主餐所进行的大多数论战,乃是与其他新教基督徒进行的。瑞士的茨温利反对路德关于主餐的观念;而再洗礼派与其他激进的改教家,则否认路德关于浸礼的观点。在新教基督徒中间,对于这些圣礼或"礼仪"的神学论战,乃是使他们继续分裂的最重要因素。路德与天主教徒和非路德宗的新教之间的争辩,都是非常严厉且毫不妥协的。

再洗礼派指控路德前后不一贯。如果圣礼的效用要视接受者的信心而定,那么婴孩怎能接受真正的基督教浸礼呢?再洗礼派要教会进行彻底的改革,因此他们认为,路德以及其他威权式的新教领袖是半调子。对他们而言,婴孩洗礼既是教会偏离使徒基督教的残留遗迹,又不符惟独藉恩典因信得到救恩的福音。因为路德为婴儿洗礼辩护,他们指控,路德不能贯彻始终,并且仍然沦落在天主教的传统里。他们认为,惟独具有良心意识,或达到可以负责任的年龄之接受者,才能悔改和表达信仰,并且惟有满足这些条件,浸礼才能作为悔改的有效记号与象征。

再洗礼派意思是指"重新受浸者",这个名词对于承受者就是一个侮辱。自称为弟兄会的再洗礼派,当然不相信"重新受浸"。因为,

他们认为,婴孩洗礼根本就不是真正的浸礼。

路德不同意再洗礼派,对于再洗礼派所提的问题,以及这些问题所暗示的指控,路德在回应中充满苦毒和怒气。路德自己的观念很接近所谓的"重生洗",也就是"在受浸时,我们的罪立刻就得到完全的赦免"[38]之观念。对路德而言,浸礼是"透过神的恩典,我们得到不劳而获之称义的记号。浸礼透过神的恩典执行称义。浸礼执行'喜乐的交换',使罪人接受基督的义,而基督则接管他的罪行。"[39]然而,路德坚持,婴孩必须具有信心才能借着浸礼接受救恩。

但是,孩子怎能具有信心呢?路德认为,这等于是个亵渎神的问题。因为对他而言,信心完全是信靠,因此它乃是神的恩赐。谁比婴孩更有资格得到信心呢?即使路德相信且主张婴孩可以具有信心,但他并不是依靠这点作为婴孩浸礼的合法性。相反,他主张婴孩浸礼之合法性,乃是因为传统如此:

> 因为我们的浸礼,从基督教肇始之时就是如此,又一直有为婴孩施洗的习俗,并且因为没有任何人可以证明婴孩没有信心,我们就不应该根据这么薄弱的论点,而改弦更张。因为,如果我们要改变或革除传统的习俗,就要能够使人心服口服地证明,这些传统习俗违反神的道。[40]

再洗礼派很不满意路德最后诉诸传统作为靠山。他们认为,婴孩洗礼违反神的道,并且认为基督教并非打从开始就一直施行婴孩洗礼,它是在第 2 与第 3 世纪之交引进的习俗,并且到了德尔图良的时代仍有争议。根据路德所郑重强调的,个人的信仰乃是对于基督之工作的相信与信任,作为称义的必要条件,以及他在任何传统与福音出现冲突,又在圣经上找不到清楚的支持时,否认传统的倾向,路德的婴孩洗礼教义,以及他为此教义所作的辩护,无论如何也是强词夺理了!

四分五裂的新教家族

在路德与同属新教之基督徒的冲突中，最不幸的事件，可能是公元1529年10月发生于德国的马堡市(Marburg)。这是一个名为马堡会议的大会，热情洋溢的新教基督徒黑塞亲王腓利普(Philip of Hesse)花了九牛二虎之力把路德、茨温利和布塞(Martin Bucer)召集到那里，希望他们对于主餐的圣礼能够达成共识。苏黎士改教家茨温利教导瑞士的新教基督徒说，主餐完全是纪念基督的死，而且基督的身体并不会"真实的临在"主餐里。路德则教导，虽然罗马天主教变质说的教义不合圣经，但基督在最后晚餐对门徒说"这是我的身体"，证明基督的身体，在饼与酒的元素里面、与饼和酒一起、在饼和酒之下，"真实地临在"。虽然，路德并没有给他的主餐教义贴上标签，但是后来的教会历史学家，称之为"合质论"(consubstantiation)。也就是说，路德认为，物质的食物与基督的荣耀身体，联合在一起，喂养忠心参加圣餐者的灵魂。"正如不可思议与无所不在的神，亲近称为耶稣基督的人，所以不可思议与无所不在的基督人性，又于主餐中再临到人类，而且可以被参加主餐者感受到。"[41]

在马堡会议中，茨温利表示，圣经教导说："肉体是无益的"(约6:63)，因此路德坚持说，基督身体临在主餐里，是把耶稣的话："这是我的身体"加上太字面化的诠释，并且又与天主教化质说教义太接近。茨温利也表示，吃血与肉，这个观念本身就是一种可憎的异教见解。对于这一点，路德回答道："如果神有命令，我连粪便也吃"[42]，并且控告茨温利不把圣经当一回事，企图要使一个奥秘合理化。不用多说，这个会议这样就告吹了。参加者回去以后四分五裂得更严重，而路德对于茨温利的态度则更加强硬起来。他向同事评论茨温利和茨温利的支持者说："我认为，神使他们的眼睛瞎了"[43]，并且在著作中一清二楚地表示，他几乎无法把他们当作是得救的基督徒。

路德与茨温利对于主餐教义的主要差异中，有许多方面是集中在他们迥然不同的基督论上面。茨温利相信，因为道成肉身，耶稣基督就局限于天上，并非无所不在的。耶稣基督复活的荣耀身体，除了

"借着圣灵",不能同时临到各处,否则,他就不是真正的人。但路德在另一方面,非常相信西利尔与大利奥的属性相通教义,他因此主张,因为道成肉身,耶稣基督的人性得到荣耀,并且"基督同时在我们的四周、里面,又在所有的地方。"[44]这两位伟大的改教家,互相指控对方的基督论是错误的,且对主餐具有严重的误解。从此之后,新教基督徒之间有一个主要歧见,就是针对这个问题而产生的。在下一章中我们将会看到,另一位瑞士改教家加尔文,想要在他们之间找到中庸之道。

路德认为,正如浸礼一样,主餐是一个真实的圣礼,对于有信心的接受者可作为赦罪的媒介。至于他为何不倡导受过浸礼的婴孩参加主餐,乃是一个迷;但是,他就是不肯这么做。无论如何,路德对这两个圣礼都非常看重,并且通常把它们与称义结合在一起。一方面,在受到压力之时,路德很容易承认,我们可以完全在参加圣礼之外得称为义。他不相信,未受过浸的婴孩就失掉进入天堂的权利,更不用说到地狱里去。而且,尽管他鼓励人常常参加主餐,但是他并没有把主餐当作称义的条件。另一方面,路德警告说,拒绝接受浸礼,以及任意不领主餐,会与神失去交通。当然,如果神预先命定过,这当然就是真的。这种拒绝和忽略圣礼,根本就是这个人并非神选民的标记。

当路德在德国改革教会与神学的时候,另一位改教家同时在瑞士发动一个新教革命。瑞士人把茨温利视为国家英雄,并且瑞士新教通常都认为,茨温利在新教主义的突破上,完全独立于路德之外。对于比茨温利年轻,在法国出生的日内瓦同侪加尔文,这么说就牛头不对马嘴了。因为加尔文在法国巴黎大学当学生的时候,受过路德教导的影响。茨温利和加尔文二人在一起,有助于瑞士的改革,并且建立一个所谓改革宗的新教支派,也就是路德宗主义在欧洲大陆的主要副本,并在英国产生了长老教派(Presbyterian)与清教徒(Puritan)。这是我们下一章要讨论的。

第二十五章　茨温利和加尔文将新教教义系统化

路德从未出版过系统神学，而且他的思想从始至终，如果不能说语焉不详，至少在大体上都是尚未充分发展的。矛盾吊诡乃是路德正常的表达方式，因为他认为，神以及神的道终究是奥秘的，并且超乎人类的理解力之外。瑞士改教家则比较热衷于组织并使新的新教神学系统化起来。在这个过程中，他们添加了自己的个人色彩，以至于源自于他们著作的神学，通常命名为改革宗；而出自路德的神学，则称为路德宗或福音派（在欧洲某些地方，福音派完全是指与罗马天主教相对的"新教"而言）。改革宗神学，乃是源自茨温利和加尔文之教导的新教思想形式。其他比较次要的改革宗神学家，则像众星拱月似地围绕着这两个伟大的明星运行，其中有些人另辟战场，去荷兰、苏格兰、英国与欧洲其他地方领导改革运动。然而，他们都要依赖茨温利和加尔文。

改革宗神学

改革宗神学是新教神学的一种，因此与路德及其他新教改教家，共有新教的三大救恩原则：惟独靠恩典因信称义，圣经具有至高无上的特别权威，以及信徒皆有祭司的职分。然而，改革宗的新教神学具有它自己的神学特点。尽管在大多数议题上，改革宗神学与路德的见解完全一致，但这个神学在好几个教义问题上，用他们特有的方式加以诠释与强调，因此具有不同的特色。

我们常听到一种以偏概全的说法，说改革宗神学就是特别强调神至高无上主权的新教思想支派。然而，正如我们已经提过的，在基督教神学史中，许多远在瑞士宗教改革之前的神学家，就已经特别强调，神对于自然与历史的至高无上主权。神恩独作说与极为精细的

神圣照管，乃是奥古斯丁成熟神学的特色，而中世纪经院学者安瑟伦与阿奎那，也都教导过这些观念。路德否认人类的自由意志，并且主张神，就是惟一的真神，在他的管理之下，无论是自然界或历史所发生的事件，无一不是神所计划并促成的。那么，若把神圣照管的至高主权以及预定论，当作改革宗之新教神学的特别贡献，似乎并不正确。

这种流行的（有时候是学术的）看法——改革宗乃是强调神的至高主权，包括神恩独作说的神圣照管与预定论之神学——或许是因为后来的路德宗神学倾向于把路德在这些方面的类似强调减弱下来。在路德之后，路德宗神学受到路德副手梅兰希顿（1497—1560年）的影响，梅兰希顿倾向于神人合作说，在气质和神学上很像伊拉斯谟。再洗礼派和安立甘宗（英国教会），若不是在这个问题上四分五裂，否则就是一面倒地靠向神人合作说，在 17 与 18 世纪更是这样。因此，相较之下，源自瑞士的改革宗神学，最后变成与神的绝对主权教义特别紧密相关的神学。然而，在基督教神学史中，改革宗神学对于这个教义当然没有独占的地位可言。

瑞士与后来的所有改革宗神学家，在三个主要的神学领域上，与路德分道扬镳：救恩论、教会论（关于教会的教义）以及圣礼神学。改革宗思想的独特味道，在这三方面，渗透了它的整个思想气质，以致改革宗神学从头到尾都与路德宗展现了迥然不同的风貌。在 16 世纪宗教改革期间，许多教会与国家领袖都想不通，瑞士改革宗和德国路德宗，为何不能统一起来。斯特拉斯堡的改教家布塞（1491—1551年）不断努力，想要使他们合而为一。黑塞亲王腓利普，马堡的亲王与选侯，也都曾尽心竭力，想要使新教主义的这两个派系能够团结起来。然而，直到 18 世纪，有一位普鲁士王强迫在其德国境内的路德宗和改革宗教会联合起来，在这以前所有的努力都徒劳无功。然而，即使在这个国度里面，这两种新教主义，仍然是南辕北辙，好像两个用胶水勉强粘在一起的纸板。并没有神学融合因此而产生。在 20 世纪晚期，北美洲的路德宗与改革宗主要教派，最后达成协议，互相接纳对方的事工与圣礼，而不要正式合并成为一个教派。尽管承认他们的神学文化不可能混同，双方在许多对话与合作之后，都达到互

相接纳的地步。

茨温利在苏黎世的宗教改革

改革宗新教神学真正的父亲乃是茨温利。但是很不幸的，茨温利在历史上的锋芒，却被比他年轻的法国裔瑞士改教家加尔文给掩盖了。然而，加尔文之所以成名的最大原因，纯粹在于他把改革宗神学组织和系统化起来，阐释得一清二楚，简直到了前无古人的地步。加尔文这样作的时候，双脚坚定地踏在路德和茨温利的肩膀上。我们在加尔文的著作中，很难找到任何教义的见解或贡献，不是路德和茨温利已经发现和陈述过的。但是，这两位第一代改教家，完全没有加尔文之伟大的组织恩赐，并且他们对于说英语的世界的影响，远不如加尔文透过英国和北美殖民地之长老教会和清教徒所造成的影响；因为长老教会与清教徒的创建者，都曾在日内瓦受教于加尔文之下，也都认为日内瓦在加尔文之下乃是，"自从使徒时代以后，最完美的基督教学校"。

公元 1484 年元旦，茨温利出生于瑞士革拉如斯(Glarus)。他的家庭属于中上阶级，具有很好的人际关系网，因此他得到相当良好的人文教育，包括就读维也纳和巴塞尔大学。公元 1506 年，他从巴塞尔大学得到神学硕士学位，并且几乎立刻就在他的本乡购买到一个牧职。[1] 在革拉如斯以及朝圣胜地爱西得恩(Einsiedeln)，这位年轻的瑞士爱国者与人文主义学者崭露头角，变成鼎鼎大名的传道人、作家与爱国者。公元 1516 年春天，茨温利遇见伊拉斯谟，致使他的生平面临一个转折点。茨温利变成这位伟大人文主义改革者和基督哲学提倡者的忠实门徒，并且"当他在公元 1519 年元月 1 日，抵达苏黎世(Zurich)的时候，可以视为毫无保留的伊拉斯谟主义者，以及圣经人文主义之杰出拥护者。"[2] 茨温利在三十五岁的生日，于瑞士联邦最重要的城市中，变成大教堂教会(Great Minster)之"人民的神甫"。

在苏黎世任职期间，茨温利与教会领袖及市议会携手合作，共同使国家和教会都产生重大的变革。在他的催促下，市议会立法废除苏黎世及其周边地区的所有教会举办之弥撒，并用新教的敬拜仪式

取而代之。在16世纪20年代的整个十年期间,苏黎世和其他瑞士北部城市,如同伯恩(Berne)与巴塞尔的新教宗教改革步调都加快起来,所以到了1530年的时候,几乎所有罗马天主教的遗迹都被废除。教会把雕像除掉,牧师改换礼服,穿起好像大学演讲厅的长袍,不像天主教神甫在圣坛上所穿的圣衣。敬拜圣徒和马利亚、赎罪券、为死者祷告(茨温利否认炼狱),以及许多其他的天主教习俗,都在禁止之列。

苏黎世清除罗马天主教传统习俗的方式,远远超过路德准许德国新教会所改革的幅度。因此,有人提到瑞士的改革宗教会说:"四面空荡荡的墙壁,加上一篇讲章。"至少在德国,路德宗的教会保留许多中世纪天主教遗产的外在标志,包括主教在内,虽然路德把主教视为管理者,而非具有特殊属灵地位的人。

在路德的眼中,茨温利以及茨温利的追随者都是"宗教狂热者",因为他们铲除教会的所有传统,并且否认两个圣礼具有坚固信心的作用。他们也否认基督的身体真正临到主餐中,并且把这个礼仪还原为一个纪念性的饮食。在天主教阶级组织的眼中,茨温利以及在茨温利调教下的其他瑞士新教基督徒,乃是十分危险的叛徒。然而,他们所牧养和教导的独立城市,则多方保护他们,使他们免受罗马势力的攻击。但是,正如我们在下一章中将会见到的,对于有些追随者而言,茨温利仍然不够激进。某些在苏黎世的茨温利追随者,希望废除婴孩洗礼,因此指控这位改教家没有前后一致地彻底执行新教原则。这些再洗礼派,正如他们的敌人对他们的称呼,从公元1525年开始,在苏黎世拒绝给他们的新生婴孩施行水礼,且在为人施浸时把对方浸在水中或淋得全身湿透。他们也否认茨温利所承认的市议会的权威超过教会,成为另一种君士坦丁主义或凯撒教宗主义,并且鼓吹教会与国家完全分离的观念。于是,茨温利和苏黎世议会开始迫害这些激进的改教家,把他们逮捕下监,有时候甚至把他们扔在瑞士河里溺毙。

茨温利是一位多产作家,又是口齿清晰的传道人和雄辩家。他在苏黎世主持与天主教对手的公开对话,并且与天主教、再洗礼派和路德宗批评者,使用小册子进行论战。他也为法国国王和皇帝查理

五世，撰写改革宗的教义宣言。他最著名的神学著作包括：《论神的照管》(*On the Providence of God*, 1531 年)、《真伪宗教论》(*On True and False Religion*, 1525 年)、《论茨温利的信仰》(*An Account of the Faith of Zwingli*, 1530 年)，以及《基督教信仰浅释》(*A Short and Clear Exposition of the Christian Faith*, 1531 年)。毫无疑问地，茨温利撰写的这些以及其他论文和著作，对于其他改革宗神学家具有深远的影响。《真伪宗教论》通常被视为第一本改革宗信条(系统神学)。[3] 加尔文的著作，借助于茨温利作品的非常多，而茨温利则透过加尔文和其他瑞士改教家，在整个改革宗新教主义支派中，留下不可磨灭的印记。

公元 1531 年，瑞士的新教和天主教州郡(乡镇)之间的紧张关系，高涨到公开对决的极点。苏黎世城决定要与五个南部的天主教州郡宣战，并且有几位苏黎世牧师跟随市民出去作战。第二次卡皮尔(Kappel)战争，只有持续一天，也就是公元 1531 年 10 月 11 日，当天茨温利跟着数百位苏黎世人，以及大约二打传道人一同出战，不幸阵亡。虽然如此，苏黎世仍然幸存下来，成为独立的国家，但瑞士南部仍旧是天主教的天下，因此新教主义大部分都局限于北方以及西方的边远地区。改革宗从这里开始传播到法国(后来被连根拔除)、德国西南部、莱茵河沿岸的城市，例如斯特拉斯堡，以及荷兰、苏格兰和英格兰。英国以及新英格兰殖民地的清教徒，乃是茨温利与加尔文之改革宗神学的跟从者。

茨温利的神学

好像路德一样，茨温利非常强调圣经原则，也就是认为，圣经是基督教信仰和生活的最高权威，完全超越人类的所有传统，而且这些传统必须接受圣经的评判。[4] 但在德国与瑞士改教家之间，有一个微小的差异，存在于他们不直接表明出来的圣经教义之中。因为路德肆无忌惮区分“正典中的正典”，并把圣经的某些部分贬到次等地位，如果它们没有用正确的方式“传扬基督”。但茨温利则把整本圣经都视为神的道。在茨温利和改革宗神学中，圣经具有一个特殊地位，这

乃是路德所不以为然的。路德很小心地把这本书以及神的道区别得很清楚，他把后者等同于福音和耶稣基督。但茨温利把它们视为一个。至少对我们来说，这个区别实在并不重要。基督与福音只有经由圣经才会临到我们，因此圣经对于我们就是神的道。茨温利不承认正典之中的正典，并且拒绝抬高圣经的任何地方超过其余的部分。虽然如此，茨温利像路德一样，强调圣经的大能与清晰性都来自圣灵。对于这二位改教家以及后来的加尔文而言，道与灵结合得如胶似漆，所以圣经的道只有借着神的圣灵说话，而圣灵也不会说在圣经之外或反对圣经的话。

尽管茨温利强烈诉求于圣经的权威，但他仍认为哲学具有正面的价值，完全与路德反哲学的神学方法大相径庭。茨温利对于人文主义和希腊思想很沉迷，他也受过柏拉图、亚里士多德和斯多亚主义的训练，并且有一位他最爱的古代作家和思想家，就是罗马诗人和演说家塞涅卡(Seneca)。好像早期基督教的亚历山大学派一样，茨温利认为，所有真理都是神的真理，并且只要希腊哲学家的思想和谈论对于基督教神学有所帮助，那么他们就应该受到高度的敬意和重视。毫无疑问地，这是茨温利思维之伊拉斯谟时期的痕迹。在《论神的照管》一书中，茨温利从自然神学开始，想要证实神的存在和本性乃是决定一切的实有，它高高在上，同时统管自然与历史。他的第一个原则以及从这原则演绎出来的推理方法，都深受希腊思想之影响。从至高无上的良善观念开始(与柏拉图的良善形式相似)，茨温利推论说："神圣照管必须存在，因为至高无上的良善，必然会看顾和管理万物。"[5] 并且透过一系列仔细推敲过的演绎，茨温利把结论归纳为："神圣照管确实存在，并且必须存在，(因此)我们知道得一清二楚，他不仅知道万事万物，而且他也管理、整顿和处理万事万物。"[6] 在整篇论文中，茨温利把希腊哲学、基督教自然神学(深受阿奎那的影响)、亚里士多德的逻辑、圣经神学交织在一起，并且又诉诸基督教传统。奥古斯丁的神学对于茨温利的神圣照管教义具有特别的影响力。

尽管路德相信而且教导，神是决定万物的实有，但茨温利却使神的至高主权在基督教神学里面具有很特殊的位置。路德把神的至高主权当作恩典福音的一部分，即使这也受到他的唯名论之影响。但

茨温利与后来的加尔文，则把神的至高主权当作基督教思想的第一个原则。这并不是说，它首先出现于他的神学系统里面。相反的是，这个原则在所有教义里面，具有一个特定的尊贵地位，作为改革宗神学组织的中心主题，也就是支撑其余一切的中心。对于路德，这是惟独靠恩典，借着信心的救恩教义（称义）。对于茨温利、加尔文以及他们的改革宗同侪，这变成神决定万物的至高主权和大能。

关于神巨细靡遗的神圣照管以及至高无上对万物的管理，茨温利在理性和圣经的基础上，得到想像中所能达到的最强势教义。他表示，如果神是神，那么绝对没有任何事物，可以拥有独立的能力和决心。在《论神的照管》一书中，茨温利写道："我把神圣照管定义为宇宙万物的统治和领导。因为，如果有任何东西受到自己的能力和洞见之引导，那么我们神的智慧和大能就有所缺乏了。"[7] 神的照管原则是永恒与不变的，乃是万物发生的原因，包括良善与邪恶二者在内，并且又把任何事件由偶然、幸运或意外等因素造成的可能性排除在外。神且惟有神自己乃是万物的"惟一原因"，其他一切所谓的原因，只是"神圣运作的工具。"[8]

茨温利的神恩独作说，对于神与受造界的关系非常钻牛角尖，几乎演变成异教的言论。也就是说，他肆无忌惮地承认，如果没有任何受造物具有独立的自我决定，那么在某种意义上，万物都是神的一种显现。有些批评者指控，茨温利沦入斯多亚理性主义与泛神论。[9] 他至少承认一种可以称为"唯神全权论"（theopanism）的理论，也就是相信神是在万物里面的主导权和能力。在《论神的照管》一书中，他论到受造的能力，说："我要说，这个能力是受造的，因为它是普遍、包罗万有的能力，在新的个体形式中彰显出来。摩西、保罗、柏拉图、塞涅卡都是见证人。"[10] 甚至连亚当和夏娃的堕落也是预定的，并且也是神的照管大能所造成的，"所以，我们必须竭尽全力，从这个堕落和错谬中学到功课，知道什么是不可以做的事。"[11]

对茨温利而言，预定论同时是圣经的教义，并且又是惟一符合按照理性演绎出来的神圣照管教义，对于神在救恩之角色的观念。他认为，在阿奎那与整个中世纪天主教传统中，神预定人进天堂或下地狱之根据，是神预知他们的自由决定，因此他大力地加以拒绝，反而

赞成神的拣选与预定乃是他预知的原因。神知道，因为他预定。并且茨温利毫不迟疑地承认，那些最终进入地狱受到永远咒诅的人，乃是神在永恒里为他们决定了这个命运："因此，拣选是归给那些预定蒙福的人，但那些要受咒诅的人则不能说是蒙受拣选，虽然神的旨意也对他们作出处置，但他们拒绝、抵挡并且回绝它们，以至于变为神之义的例证。"[12]拣选只是指着预定得救者，以及他们在天堂上的命运而言。至于其余的人，正如后来改革宗所常说的，不仅自由任意地选择咒诅，他们也预定（并不是蒙拣选）要承受下地狱的命运。

茨温利断然地说，神绝对不会受到堕落者之罪和邪恶的"污染"。举例地说，即使神指示一个人去杀人或犯奸淫，神仍然绝对没有责任，因为"在神的鼓动和指示之下所作出来的行为，可以荣耀他；虽然同一个行为对于一个人，乃是犯罪与罪行"并且"虽然他驱使某些人作邪恶的行为，对于执行它的器具而言是邪恶的，然而对于他本身并非如此。"[13]茨温利提出的最终理由是，神对于他所计划和造成的罪与邪恶，既没有责任，也没有罪，因为"他并不在法律之下"。[14]但他也辩称，神总是会化咒诅为祝福，从每一件邪恶里都会成就某些良善，甚至恶人承受永恒的苦难也可以彰显他的公义和公平，因此也是神整体计划的必要部分。

茨温利完全并且欣然同意，路德关于惟独靠着恩典、因信称义的救恩论。他定义信心的方式也与路德大致相同，并且否认一个人可以透过任何善行，得到站在神面前之权利（称义）的观念。信心是神给选民的一个恩赐，并且是使恩典产生功效的惟一原因。但是，茨温利与路德在两个重要的救恩教义上分道扬镳。首先，尽管路德用否定的方式定义神的律法（例如十诫），并且将律法与福音作为对比，茨温利则教导说，律法与福音是无法分割与互补的。他认为，神的律法乃是神对于公义和圣洁生活之旨意的表达，因此对于基督徒来说，律法是知道怎样最能讨神喜欢的向导。尽管路德把这个观念视为培养靠行善称义的温床，茨温利却认为，这是避免反律法主义，并且知道如何用感恩的心事奉神的惟一秘诀。从茨温利以后，改革宗神学往往强调成圣，以及门徒训练的生活，作为顺服神启示的律法之道，这乃是路德不以为然的方法。然而，茨温利或加尔文强调律法在基督

徒生活上的积极角色，绝对没有降低惟独借着恩典因信称义的救恩福音。对他们而言，顺服神的律法完全是“蒙受恩典和感恩的记号”，绝对不是罪人称义的条件或原因。

茨温利反路德的圣礼观

茨温利和路德对于救恩论的第二个差异，以圣礼为中心。茨温利很不喜欢“圣礼”这个名词，因为这个字具有它是恩典之物质媒介的意义，而且他认为，拯救的恩典只有借着圣灵才能产生信心。他最爱的经节之一，就是约翰福音 6:63:“肉体是无益的”。他把这个经文诠释为，物质不能传达属灵的福气，尤其是主餐的饼与酒不能拥有及传递基督的身体，并且即使能够，这样做也实在没有任何意义可言。惟有圣灵才可以喂养和坚固灵魂，而圣灵进入灵魂的惟一管道就是信心。因此，茨温利认为，所谓浸礼和主餐的圣礼，只不过是象征性的仪式(后来称为“礼仪”)，并非真正的恩典媒介:“圣礼是……仪式的记号……，一个人藉此在教会之前，把他自己奉献为基督的精兵或门徒。圣礼使教会确信这个人具有信心，远超圣礼使这人确信他自己的信心。信心若无仪式行为可资证明就不真实，那么这个信心就不是真的信心。真信心会屹立不摇、坚定稳固、完完全全地依靠神的怜悯，正如保罗一再说的。”[15]

一个圣礼或礼仪，乃是神圣实有的记号或象征。它们为教会而存在，并且宣扬和纪念基督的拯救行动以及这行动对个人的功效。圣礼之于坚固信心，只是在于，它们用一种可见的方式使人想到福音，作为客观的教训。但是这样说，并不代表圣礼是可有可无的。对茨温利而言，我们人类需要这种可见的话语和仪式，来帮助我们记住和传扬基督的工作以及我们的信心。对于天主教与路德宗批评者指控他贬低圣礼，茨温利回答说:“但是，我们尊敬且珍视圣礼为神圣事物的记号与象征，并不把它们当作以它们作为记号之事物的本身。谁会如此无知，把记号视为它所代表之物本身呢?”[16]茨温利相信，圣灵用特殊的方式，从头到尾都实际临在整个受浸仪式和主餐之中，但是圣灵的临在是为了接受礼仪者的信心，并且也是为了教会的信仰。

其中没有信心，更确定没有拯救的恩典与赦免，与这些仪式本身结合在一起。“他(茨温利)雄辩滔滔，既反路德宗又反天主教，否认圣礼具有分赐恩典的大能。”[17]

茨温利把浸礼等同于神与以色人关系的旧约割礼。浸礼在新约成为神百姓的入会礼仪。茨温利的改革宗神学完全假定，基督徒父母所生的婴孩，是在神的“这个约里”成为神选民，也是是教会的一部分。神的拣选在信心之前，信心是神所赐给选民的一个礼物。浸礼就像割礼，完全是拣选与包含的记号和印记。它不会施行拯救、坚固信心或分赐恩典。茨温利激进地否认任何浸礼重生的暗示，另一方面，他也激进地否认他所谓再洗礼派所行的“重洗”。茨温利在《论茨温利的信仰》一书中，解释这个观点，他把这本书呈送给皇帝查理五世，作为公元1530年奥斯堡议会(Diet)的预备材料：

> 圣礼乃是每个人事先都已经具有的恩典之公开见证。因此浸礼是在教会面前，对以前接受过恩典的人所施行的；这人或者承认基督的宗教，或者具有应许的话，使教会知道他是教会的一分子。因此，当我们为一个成人施浸时，应该问他是否相信。并且，惟有他回答“是”，才可接受浸礼。因此，在接受浸礼之前，他已经有信心了，信心并不是浸礼所赐的。但是当一位婴孩被奉献出来的时候，问题就是，父母是否把它奉献出来受浸。当他们在见证人之前回答说，他们要婴孩受浸，那么这位婴孩才可受浸。在这个情形下，神的应许在先，他重视我们的婴孩属于教会，并不下于以色列人的孩子。因为当教会成员奉献婴孩的时候，这位婴孩受浸的根据原则乃是，因为他从基督徒出生，神圣的应许把它当作教会的一分子。因此，借着浸礼，教会公开接受，在这以前已经为恩典所接受的人。因此浸礼并不传达恩典，而是证实恩典曾经赐给这个浸礼所施行的对象。[18]

我们几乎不需要声明，茨温利并不相信婴孩生来就有亚当的罪。对于他，原罪是个败坏、堕落和死亡的遗传疾病。婴孩并没有亚当的

罪，因为基督在十字架上的死，已经把亚当所有后裔的亚当之罪除掉了。遗传的罪乃是奴役束缚，而不是罪恶感。这种遗传具有如此强烈的犯罪倾向，因此对于成长与成熟到可以负责任之年纪的人而言，犯罪几乎是无可避免的事；但是，我们不可假定在约之外（没有受浸），于可以负道德责任之前去世的婴孩，是受到咒诅。[19]他们完全在神的手中，我们不应该假定我们知道他们的命运或噩运。如果他们是选民，他们就会得救。受过浸的婴孩，可以假定都是得救的，即使他们到了具有良知的年纪，需要配得过他们蒙受的拣选，公开承认信仰。

关于主餐，茨温利也强烈地反对路德与罗马天主教的传统。他与路德同样反对变质说，以及圣餐因功生效的理论。并且，他也否认，圣餐是基督的再牺牲。然而，茨温利与路德相反，主张基督复活的荣耀身体局限在天堂上，并非无所不在的。因此，茨温利的结论是，基督的身体并没有真实临到圣餐的饼与酒里面。茨温利表示，路德所犯的第一个错误是，相信外在的物体，无论是浸礼的水或圣餐的饼，可以真的传达恩典或信心。“肉体是无益的”。而且，茨温利断然地主张，路德教导基督的身体临到圣礼之中就犯了错误。对于这位瑞士改教家而言，路德的这两个说法，等于是偶像崇拜和基督论的异端。基督的人性代表他的身体虽然复活且得到荣耀，但并不是无所不在的。一个无所不在的身体乃是神的，不是人类的。茨温利认为，路德关于基督身体无所不在的教导，不过比欧迪奇主义的老异端好一点而已。当然，路德认为，茨温利关于基督身体局限在天堂的教导，也不过是聂斯脱利主义老异端的踪影而已，因为茨温利情愿承认，基督的神性是无所不在的，只有他的人性，与身体结合在一起，局限在天上。[20]

对于茨温利而言，主餐是一个纪念性的饮食，是基督在地上的身体（也就是教会）纪念并宣扬他的死。正如浸礼是为了教会，同样多甚至更多于是为了受浸者，所以主餐也是为了教会。在这里面，基督徒确实“吃基督”，但是只在灵性上的吃，而不是在肉体上：

在灵里吃基督的身体，绝对无异于在灵里和心里相信神透

> 过基督的怜悯与良善；也就是，我们坚定地相信，神要赦免我们的罪，并要因为他儿子的缘故，赐给我们永远的福气；基督全然变成我们的，他为我们被献为祭，并且使我们恢复神的义。[21]

那么在茨温利看来，主餐的圣礼有何必要呢？“因为每一位基督徒都要向其他基督徒清清楚楚地表示，他是基督身体的一分子，并且每一位基督徒也都要知道，其他人也是基督的身体。”[22]茨温利把主餐视为纪念性的饮食，以及饼与酒是象征性的观念，后来都受到大部分改革宗教会修改的噩运。这些教会采用加尔文关于圣礼的中庸之道，意思是指接受茨温利和路德的最佳看法，而把他们最差的地方除掉。茨温利的主餐观念，在再洗礼派，以及后来英国与北美的浸信会与其他新教的自由教会中，变成标准的观念。

对于茨温利在基督教神学史上所扮演的角色，这个简短的素描实在难以做到恰如其分的地步。这个叙述只有指出他的一些神学特色，并且见证他身为改革宗新教主义创建者的历史角色。整体而言，他都同意路德的教义。但他们关于主餐，这个破坏力极强的深入歧见，至今仍是整个宗教改革时期，最不幸以及最具分化力的插曲。茨温利的光彩，大致上都被另两位欧洲伟大的威权式的改教者路德和加尔文所掩盖。改革宗神学被广泛贴上了加尔文主义的标签，然而改革宗神学完全可以名正言顺地称为茨温利主义；但是除了历史上的怪异需求，这个标签几乎只有完全用于与这位苏黎世改教家一致的主餐观念。颇具讽刺意味的是，即使自由意志浸礼派（Free Will Baptists）拒绝茨温利的神圣照管、预定论和婴孩洗礼等改革宗神学，却被称为茨温利主义者，因为他们同意茨温利的主餐教义！现在是超越过去数百年，重新发现，并把聚光灯照在茨温利于基督教神学史中扮演之重要角色的时候。虽然加尔文并不会承认茨温利对他有多大的影响，但加尔文在许多方面乃是茨温利的门徒（透过茨温利的继承者布林格产生影响力），并且，加尔文在神学上的任何贡献，几乎没有一项不能在较早的茨温利著作中找到。

加尔文的改教生涯

公元1509年7月10日，加尔文出生于法国努瓦永(Noyon)附近。他在瑞士日内瓦去世，时间是公元1564年5月27日。加尔文在日内瓦，以"主任牧师"的身份，几乎大权在握，执掌政权；日内瓦在当时是一个独立的共和国，后来变成瑞士的一部分。这位法国的新教改教家，创建了一个日内瓦学院，整个欧洲的新教基督徒，纷纷从各地涌到这里就读。在苏格兰与英格兰的新教基督徒受迫害的整个期间，日内瓦的神学院吸引许多像诺克斯(John Knox，1514—1572年)的未来改教家；诺克斯使苏格兰变天，成为师法瑞士的国家。并且也就是诺克斯这个人，宣扬在加尔文及其后继者贝扎(Theodore Beza)领导之下的日内瓦与日内瓦学院为："自使徒以后，最完美的基督教学校。"加尔文主义，透过像诺克斯这种人，在说英语的土地上，几乎等于改革宗神学的同义词。英格兰与新英格兰的清教徒自认为加尔文主义者，正如荷兰的改革宗圣徒(传道人)一样，即使他们的神学与灵修生活自有独特的风味。无论是好是坏，在说英语的世界中，加尔文主义变成改革宗神学的通用同义词。我们这样说，并不是要贬低加尔文在新教宗教改革上的角色，我们只是说，事实可能并不如流行观念所想的这么伟大。当然了，改革宗与加尔文主义者，并不是完全相等的专有名词。但是，加尔文在他之后的大多数改革宗神学家眼中，确实变成伟大的英雄。

几乎可以肯定地说，加尔文博得鼎鼎大名的原因，在于他的个人热情、领导能力，以及伟大的系统化头脑，正如他的伟大巨著《基督教要义》(*Institutes of Christian Religion*)所展现出来的；《基督教要义》在他有生之年中，就发行过许多版本。这本著作变成改革宗神学的教科书，长达好几百年，并且至今仍在出版、分析、诠释和辩论之中。加尔文也撰写过许多圣经书卷的注释、针对所有特殊场合的讲章，以及写给其他改革者的无数信件，题材之广可以说是应有尽有。除了神学，他对于政治、经济和社会伦理的影响，在新教的文化中非常深远，尤其是在荷兰和苏格兰等地，他的神学更统治了整个国家教会。

年轻的时候，加尔文在奥尔良（Orlean）和巴黎学习法律、哲学和神学。他遇过人文主义者和路德宗基督徒，并于公元1530年左右成为新教思想者。当巴黎对新教的迫害爆发时，加尔文逃到瑞士巴塞尔；巴塞尔当时正在变成一个像苏黎世的新教城市。加尔文在那里撰写《基督教要义》第一版，于公元1536年出版。当时他只有二十五岁，然而"他不仅提出宗教改革之主要教义的真正教条，而且使这些教义的呈现方式，变成基督教信仰的经典。"[23]宗教改革的朋友和敌人双方都立刻认出，这本书乃是出自一位注定要成为这个运动主要灯塔的年轻天才之手。

在公元1537年，加尔文想要旅行到欧洲一个主要的新教城市斯特拉斯堡，跟布塞学习。但是因为战争，最直接的道路无法通行，这位年轻的法国人只得绕道经过日内瓦；这个城市在过去一年之内，才变成新教城市及共和国。加尔文只计划在这个城市停留一个晚上，但是有一位新教领袖名叫法罗（Guillaume Farel）前来找他，请求他留下来，帮助这个城市完成宗教改革。后来加尔文回忆说：

> 他（法罗）得知，我心里决定要花时间从事私人学习，而且为了这个目的，我想要置身于所有其他事务之外，因此他的请求根本就是徒劳无功之时，他开始赌咒发誓说，如果我在需要如此急迫的时候袖手旁观，不肯提供一臂之助的话，神会诅咒我想寻找、学习的退隐和宁静。我被这个咒诅吓得惊慌失措，所以只好放弃原订计划的行程。[24]

长话短说，加尔文的余生，除了一小段时间住在斯特拉斯堡学习之外，就这样完全耗在日内瓦了。当他住在日内瓦期间，表面上，他只是作这个城市的主任牧师。但是，事实上，他在这个城市乃是一呼百应的独裁者。他是这个城市的先知，因此日内瓦市议会与市民领袖，大部分都非常害怕与尊敬这个自称为"日内瓦仆人"的牧师，他们对于加尔文只有惟命是从的份。

加尔文的日内瓦，要作一个"虔诚的城市"，也就是一个神权政治的共和国，在地上效法在天上之神的国度。至少，这是加尔文为日内

瓦所订的理想与目标。这个城市有许多个人与派系反抗加尔文的独裁统治，但是加尔文在他们的抗争中，总是战无不胜，而且他又威胁市议会遂其所愿，表示如果他们不支持，他就要远走他方，离开日内瓦。结果就是，有一个根据圣经律法的生活型态，强加在这个城市，违犯者会受到严重的处罚，有时候甚至因为在宴会中过度喧闹或公开批评加尔文，就会遭到被驱逐出境的噩运。至少有一位异端分子，于公元 1553 年，在日内瓦的火刑柱上被烧死。加尔文本人曾经警告，瑟维特最好离开这个城市，但他竟敢轻捋虎胡，大摇大摆地来到教会，坐着听加尔文讲道，真是胆大包天。加尔文因为瑟维特公然否认三位一体教义，决定要他接受比较仁慈的砍头刑罚，但是市议会反而决定要把瑟维特活活烧死。当然，加尔文并不是在所有小事上都能为所欲为；但是，他对于管理教会、市政的原则与信念，总是能够紧抓不放。

加尔文的神学

加尔文的神学建立在路德、茨温利，以及斯特拉斯堡改教家布塞的基础上，借重于他们的地方很多。加尔文拒绝自然神学，独钟神的话语，作为认识神最可靠的路径，并且提高圣灵所感动、光照的圣经地位，作为基督教信仰和生活独一无二的最高权威。虽然神在自然界和他的道中，已经启示得够清楚，但是罪使人类的心眼瞎掉，以至于在圣灵的特殊光照，也就是加尔文所谓圣灵的内证之外，人类无法得到神的真知识；圣灵的内证，只赐给选民，时间是当他们重生的时候。加尔文的教义基础和信念，完全根据圣经，很少诉诸哲学和基督教传统作为绝对的权威，因为这两者对于神和救恩的认知常常犯错。

加尔文的神论，乃是不折不扣的奥古斯丁主义，他认为奥古斯丁主义完全合乎圣经。正如奥古斯丁、路德和茨温利一样，加尔文把神视为决定万事万物的实有，并且教导神对自然界和历史巨细靡遗的神圣照管。有时候，加尔文把某些历史事件，称为神的“容许”，但是在整体上，他认为神是万事万物的终极原因，并且教导说，在神借着“他的谕旨”预定之外，没有任何事情会发生或可以发生。像茨温利

一样,加尔文否认偶发事件的实在,没有任何事情是偶然发生的。而且,神也不只是预见或预知未来要发生的事情,相反的,“神借着神圣照管的 绳与辔头,使每一个事件,都按照他旨意所预定的方式运行,”[25]以及“在我们看来是偶然的事件,在信仰里则认为是一个从神而来的秘密脉动。”[26]这个观念是否意指,连亚当与夏娃的堕落,也是神所预定的呢?加尔文否认有些经院哲学的神学家所作的假定,不认为神的旨意和神的容许之间有所区别。相反的,加尔文反而主张:“第一个人堕落,因为主断定,这是有益的事;至于他为何这样想,对于我们来说则是隐藏的。然而,我们可以确定,他是这样想,因为他认为,他名字的荣耀可以藉这个事件启示得恰到好处。”[27]对于加尔文,万事万物之发生,都可以归之于神的荣耀,即使人类无法看出为何如此,但神的荣耀就是万物为何发生的目的,即使我们无法使它与爱、怜悯或公义调和。

即使双重预定论的信念,往往被简单地称为加尔文主义,并且许多人认为,这是加尔文神学组织的关键原则,以及他的最大贡献,但“在更仔细地考察之后,我们对于加尔文的拣选教义缺乏创见,会产生很深的印象。他关于这个主题的所有主要教导,完全与我们在路德和茨温利的思想中所见到的一样。”[28]加尔文主张,在圣经和基督教传统中,“神据说在永恒里就命定了,他决定要用爱怀抱,以及他要发泄忿怒的对象。”[29]他承认,这个教义和提摩太前书 2:3—4 与彼得后书 3:9 有显而易见的冲突,因为这两处圣经表示,神要整个宇宙普遍地得到救恩。加尔文的答案假定神有双重旨意,一个是启示出来的,另一个是隐藏的。神启示出来的旨意,对所有悔改和相信的人,都会给予怜悯和赦免。神的隐藏旨意则预定有些人接受永恒的惩罚,并且确定他们会犯罪并且永不悔改。加尔文对于指控这双重意志和双重预定论教义为不公平的人,很没有耐心,盛气凌人地宣告:“正如奥古斯丁所驳斥的,那些以人类的公平观念来衡量神的观念者,就是任性不讲理。”[30]

许多神恩独作说的批评者,提出这种反对声音:如果神预定并造成人类的堕落,以及个人的沉沦(犯罪与永久刑罚),那么堕落者为什么需要负责,但神反而逍遥法外呢?这样,世间还有公理可言吗?有

一位反对加尔文主义者，写了一首打油诗，讽刺16世纪一位名为哥马如(Franciscus Gomarus)的著名荷兰加尔文主义者所教导的堕落前论(supralapsarianism)，就是一种特别极端的加尔文主义，乃是基督教神恩独作说的正身：

哥马如，堕落前论一大师，
亚当借口全靠他。
说神事前已预定，亚当不过照着行，
早知他是盘中鸭，怎怪鸭子没脑筋！

加尔文想要驳斥这种对抗预定论的声音，就是他所谓"邪恶借口"的反对理由。他写道："但是我承认，我们不可能做到，让不虔诚的人永远都不嘀嘀咕咕地抱怨不停。"他的明确回答是在《基督教要义》里面："即使因为神的永恒照管，一个人受造就注定要经历他必须承受的灾难(堕落、犯罪和死亡)，但是直接的原因仍然在于这人本身，不是神，因为他毁灭的惟一原因是，他从神的纯洁创造，堕落成恶毒与不洁的性格。"[31]加尔文的对手与批评者，如果不服这个回答，几乎并没有什么可以大惊小怪的地方。由于加尔文清清楚楚地拒绝在神圣意志和神圣容许之间作任何区分，这个回答似乎一定存在逻辑上的矛盾。

有一个教义领域，乃是加尔文与路德、茨温利，都有所不同的地方，那就是主餐。尽管对浸礼的教义，他同意茨温利，但加尔文并不同意那位苏黎世神学家把主餐视为纪念性的饮食，没有基督身体的真正临在。然而，加尔文非常强烈地拒绝天主教的变质说教义，以及路德之真实临在的合质说。正如对于预定论与人类犯罪责任的教义，加尔文关于主餐的教导似乎也有矛盾的地方。与茨温利一样，加尔文反对路德，他主张基督的身体在天上，受空间上的限制，否认基督的人性无所不在或到处都在。"因为我们并不怀疑，基督的身体受限于所有人类身体共有的普通特征，因此局限在天上(他在天上，一次被接受到永远)，除非基督回来审判……所以我们绝对不可以认为他没有这么容易毁坏的元素，或认为他的身体到处都在。"[32]然而，加

尔文也反对茨温利,并赞同路德,主张基督的身体真正临到主餐的圣礼中:"除了要使你具有真正的参与感,主为什么要把你的手,放在他身体的象征上呢?但是,如果有一个可见的记号真的赐给我们,作为不可见礼物的印记,那么当我们接到身体的象征时,让我们不要不相信,这个身体本身也已经赐给我们了。"[33]

所以,加尔文想要基督的身体留在天上,同时又要在圣餐的时候吃到它!他对于这个显而易见之矛盾的答案是,圣灵奥秘地透过主餐之饼与酒的象征,把基督的身体与忠心的信徒结合在一起:"对于我们,这个方式(真正临在)是属灵的,因为圣灵的神秘大能,乃是使我们与基督联合在一起的确证。"[34]加尔文所否认的观念,比他所承认的清楚得太多了。他同时拒绝路德与茨温利的看法,他自己的看法是,主餐是一个具有真实临在的圣礼,如果用信心参加,就可以坚固信徒的信心,并且透过圣灵,可以使信徒与基督进入比较坚固的联合。

大致上都是因为加尔文的关系,改革宗神学对于西欧和北美的新教主义造成很深远的影响,并且透过宣教运动,遍及全世界。长老宗教义,完全是苏格兰的加尔文主义,由诺克斯带到苏格兰,它的名称源自加尔文最爱的教会行政模式。瑞士、法国和荷兰改革宗教会对于欧洲、南非和北美生活的所有层面,都有很大的影响。英国清教徒想要按照加尔文管理日内瓦的模式,在新世界中建立一个虔诚的联邦,并且美国的长老教会和公理宗主义(Congregationalism),都采用某一种加尔文主义的神学。当早期的浸信会会友,从英国和北美清教徒公理会崭露头角的时候,他们当中有许多人自称为"特别浸礼派"(Particular Baptists),意思是指,他们相信并且教导"特殊拣选",也就是双重预定论的一种。所有这些新教传统回溯到加尔文的机会,都远超过茨温利或任何其他的新教改教家,即使加尔文大部分的工作乃是把茨温利的改革宗神学介绍给全世界。

第二十六章　再洗礼派回到基督教的源头

16世纪新教改教家及其跟从者的整批人马，可以分成两大类：威权式的（Magisterial）宗教改革，以及激进式的宗教改革。至于“激进”这个字，完全是指“回到源头”。当然，所有新教的目的，都想要恢复他们心目中，在中世纪传统重重包围与覆盖下的真正的新约福音。但是有一群五花八门的新教改教家，比其余的人更为激进，因为他们具有共同特征，因此被人混在一起，统称为“激进宗教改革”或“激进的新教”。[1]

主要的威权式改教家包括路德、茨温利、加尔文和克兰麦（Thomas Cranmer）；克兰麦是英国的主要新教改教家，以及后天主教时代英国教会之设计师。这些威权式改教家，在欧洲各城市和国家的助手及跟从者，构成了威权式宗教改革，因为他们都想要在地方长官的支持下，于他们的国家建立真正的基督教会和联邦；在这里，地方长官乃是世俗权威的通称，例如亲王、法官和市议会议员等人。威权式改教家心目中所见到的异象就是，教会与国家具有某种合作关系，联手把境内的所有罗马人（罗马天主教徒）与异端分子都驱逐得一干二净。无论是路德宗、改革宗或安立甘宗，大多数威权式新教改教家都承认，最早期的基督教信经具有相对性的权威、坚持婴孩浸礼，在他们的国境内独尊一种基督教为合法的宗教，且承认世俗权威具有宣战并迫害不从国教者（nonconformist）的权力。

激进的宗教改革与再洗礼派

激进宗教改革，涵盖了16世纪欧洲所有新教基督徒都相信的国家与教会分离的原则、谴责在宗教事务上采取胁迫行为、否认婴孩浸礼，而钟情于信徒浸礼或圣灵的浸礼，并且强调圣灵的重生经验，超

过在法理上的称义。他们对于基督教的地方长官都敬而远之，并且往往遗世独居，与他们以外的社会尽可能保持距离。他们大多数都采取基督教反战主义(pacifism)与简朴的生活型态。其中有些人拒绝正式的神学训练与职业性的神职人员。但所有人都强调务实的基督徒生活，超过信经与教义信念的告白。

不用多说，激进的新教基督徒，就是“新教主义的抗议者”。他们抗议的是，路德与其他威权式改教家，清除罗马天主教之教会元素所采取的办法，在他们看来简直就是半调子的作风。他们把自己视为遭受迫害的余民，理想是恢复新约的教会，正如在君士坦丁大帝以前的罗马帝国之教会。他们认为，威权式改教家都沦落到君士坦丁和奥古斯丁主义里了，中世纪基督教所具有的这两个主要毛病，乃是这些激进宗教改革家恨不得从他们独立与自主的会众中除之而后快的，如果不能从整个基督教界都除掉的话。

激进宗教改革包括三个不同的次级团体：再洗礼派、灵修派(spirituals)和反三位一体派(anti-trinitarian rationalist)。最后一个团体，包括在加尔文治下的日内瓦，在火刑柱上浴火而死的瑟维特在内，其组成分子主要是单枪匹马的个人和三三两两的小团体；在大多数的情形下，他们都需要在暗中偷偷地敬拜和教导。但他们后来在18世纪，以神体一位论者(Unitarians)的组织型态，在英国和新英格兰地区冒出来。灵修派包括史文克斐(Caspar Schwenkfeld, 1489—1561年)等人，他教导一种新教的神秘主义，强调在每个人里面都有圣灵的“内心之光”(inner light)。英国的贵格会运动，就是这种灵修派的激进新教主义，在18世纪以组织形式崭露头角。

最大及最有影响力的激进改教团体就是再洗礼派，他们经由如同胡伯迈尔与门诺(Menno Simons)等领袖人物，在基督教神学上留下最为重要的记号。公元1525年，他们在茨温利的领导下，从苏黎世开始萌芽，自称为“瑞士弟兄会”(Swiss Brethren)，后来辗转扩散到整个欧洲。有一个再洗礼派团体，博得“门诺派”的称号，以他们的创始者门诺为名；另有一个团体形成共产制社群，称为胡特尔弟兄会(Hutterites)，以其领袖胡特尔(Jacob Hutter)为名。在今日世界中，主要的再洗礼派是各种门诺派、阿米胥团体(Amish)和胡特尔社群

以及弟兄会的教会。他们或多或少,都寻求保持16世纪改革创始者的独特神学与实事求是的特色。

因为在所有激进改教家中,再洗礼派对于基督教神学最有影响力,因此本章要特别述说他们的故事。在宗教改革时期,有两位再洗礼派思想家出类拔萃,特别具有创造力和影响力:胡伯迈尔和门诺。他们各自在再洗礼派的生活和思想,且间接对整个反抗官方国家教会、钟情于政教分离原则之自由教会传统,都留下独特的记号。

在研究再洗礼派的神学之前,先解释这个运动的发端,对我们的认知会很有帮助。[2] 根据再洗礼派历史学家艾提普(William R. Estep)的说法,"宗教改革最有革命性的一幕"是在公元1525年元月25日,发生于苏黎世。[3] 当时,有一位由前天主教神甫归正的,名为布劳若克(George Blaurock)的新教基督徒,偷偷会见其他激进的茨温利跟从者。他们都对苏黎世缓慢小幅的改革步调,很不满意。有二位茨温利的杰出跟从者,名为满兹(Felix Manz)与格列伯(Conrad Grebel)也跟他们在一起聚会。在仔细思考和祷告后,他们决定要互相施浸。尽管这件事在现代社会中,并不是什么勇敢的大事,但在那个时候却是耸人听闻的事件。拒绝婴孩洗礼并为成人重新施浸,在当时被视为异端和叛乱的不法行为。这些弟兄们,正如他们的自称,都有生命改变的归正经历,在仔细研究过新约圣经之后,相信婴孩洗礼并非真正的洗礼,因为它发生于悔改和信心之前。茨温利曾经拒绝过他们想要废除婴孩洗礼的企图,而且苏黎世市议会威胁说,如果他们胆敢照着他们的信念行事,就要受到惩罚。但是,他们都不为所动。首先接受浇灌浸礼的人是布劳若克,他是第一位真正的再洗礼派基督徒。接下来,他就为格列伯和满兹施浸。

"随着再洗礼派的诞生,欧洲掀起了一阵全新并爆发力十足的宗教运动。"[4] 这些年轻激进的新教徒,踏遍瑞士北部和德国南部的大小城镇,宣扬在浸礼之前,必须先悔改及具有个人信心的先决条件,他们为数百位天主教徒和新教徒重新施浸。"这个弟兄会强调,委身于基督是绝对必要,对于救恩重要无比的事,并且是受浸的先决条件。"[5] 在瓦夏特镇(Waldshut),胡伯迈尔的整个新教会众,都在公开宣告信仰之后,接受了信徒的浸礼。而在苏黎世老家,茨温利和市议

会则通过立法程序，明令禁止再洗礼派，且力劝整个欧洲的各个政府，通缉并逮捕再洗礼派基督徒。曾是茨温利明星学生与被保护者的满兹，成了第一位再洗礼派殉道者。他被捕到苏黎世去受审。但茨温利点头同意满兹所受到的判决：溺毙。对于天主教徒和新教徒而言，这个所谓的第三个浸礼，即溺毙变成选择作再洗礼派基督徒应得的惩罚。公元1527年元月5日，满兹，这位正在萌芽之中的瑞士弟兄会运动领袖，被五花大绑丢到苏黎世城中的利马特河（Limmat）里。在此之后几年间，数以千计的再洗礼派基督徒，被名为“再洗礼派特务”（*Tauferjager*）的特别警察通缉，其中有许多人，包括女人在内，惨遭处死。再洗礼派基督徒的婴孩则被带走，交给官方认可的教会家庭监护。

教会与国家机构，都把再洗礼派基督徒视为危险的叛徒和异端分子。[6] 其中有少数狂热分子，真的在公元1534年占领过德国明斯特市（Münster）。虽然大多数再洗礼派基督徒都是反战分子，且与明斯特的叛乱风马牛不相及，但他们也都为此受到谴责。而且，在一个把婴孩的属灵福分视为与物质福分同样重要的时代中，他们拒绝为婴孩施浸，并鼓励别人不要为新生婴孩施浸，被视为虐待儿童的不法行为。再洗礼派离开国家教会，且常在讲台上对国家教会大肆挞伐，在威权式新教和罗马天主教的眼中，都是大逆不道的行为，因为他们认为，教会与国家必须携手合作。再洗礼派关于良心自由与反对国家教会的整个观念，都被视为只能导致无政府主义的奇风异俗，至少这是国家教会守护者对他们的看法。此外，许多再洗礼派赢得信徒的方法相当令人不快，且对他们认为离经叛道的宗教和政府的权威，都是极尽轻蔑之能事。像布劳若克这样的人在再洗礼派中比比皆是。公元1529年，被逮捕、在火刑柱上烧死之前，他为了宣扬先有个人悔改、归正，其后再受浸的福音，竟然养成了干扰瑞士改革宗教会敬拜的习惯。

因为他们广泛地遭遇反对、迫害，而且大多数领袖都活不长久，因此再洗礼派弟兄会，在正式神学上的成就寥寥无几。除此之外，他们大多数弟兄对于教条神学与哲学思辩，也都不感兴趣。最早期的再洗礼派，完全把伟大的基督教教义视为理所当然，并不认为它们需

要探索与更进一步的辩护。他们相信三位一体，以及耶稣基督的人性和神性。他们与路德和其他改教家一样，都接受救恩惟独靠着恩典因着信心的观念、圣经是最高的权威，以及信徒皆祭司职分。他们只是认为，威权式新教徒为德不卒，并未把新教原则彻底地执行出来，并且又都深陷在君士坦丁主义和奥古斯丁主义的泥淖之中。在他们的心目中，主流新教改教家并没有彻底地改教。大多数再洗礼派的著作，都集中为信徒的浸礼及不受胁迫的良心自由而进行辩护。他们常常撰写讲章与诗歌，强调个人决志和门徒训练，他们的论文与信件大多数都呼吁，在政府的正式同意之外，根据新约的传承重建教会。再洗礼派的第一代领袖，并没有人写过包罗万象的神学或教义系统，他们直到很久之后，才有闲暇或自由作这些事情。

胡伯迈尔的改教生涯

在早期再洗礼派运动中，最伟大的知识分子可能是瓦夏特镇的牧师，领导瓦夏特整个会众在归正信主后，全部接受信徒浸礼。他的大名就是胡伯迈尔(Balthasar Hubmaier)，出生于公元 1481 年，在公元 1528 年，于维也纳的火刑柱上殉道。三天后，他的妻子也在多瑙河遭人溺毙。整个欧洲的宗教与政府机构都认为，胡伯迈尔特别激进和危险，因为他在变成新教徒，然后又加入弟兄会之前，曾经是一位著名的天主教学者。公元 1515 年，他曾经被任命为德国因戈尔施塔德大学(University of Ingolstadt)的副校长。公元 1516 年，他变成里根斯堡(Regensburg)大教堂的神甫；里根斯堡是德国南部巴伐利亚(Bavaria)地区的一个重要城市。正当路德在德国北部开始改教工作之时，胡伯迈尔透过教学、证道和学术著作，变成欧洲最有名的天主教领袖之一。公元 1522 年，胡伯迈尔归信新教，被迫辞去他在里根斯堡的牧职。但他在苏黎世附近的瓦夏特，摇身一变成为改革宗一个小教会的牧师，参加在茨温利推动下的改教工作。当时整个欧洲的新教徒对于胡伯迈尔的归正都觉得与有荣焉，当作是改革运动的一个伟大成就。

但是，在公元 1525 年，胡伯迈尔就开始传讲并出版他反对婴儿

浸礼的著作。我们并不清楚，确实是什么事件或哪号人物，影响他倾向于这个立场，但可能是，他与构成再洗礼派瑞士弟兄会运动核心的、以前是茨温利跟从者的激进年轻人有信件来往。胡伯迈尔牧养的瓦夏特教会，在公元1525年4月的复活节主日，变成第一个再洗礼派会众，当天他用一个牛奶桶装水为三百位成人施浸(大多数再洗礼派的浸礼，是用大量的水浇灌，而不是全身浸水)。茨温利在当年五月份出版一本著作攻击再洗礼派，胡伯迈尔则写了第一本再洗礼派论文作为回应，名为《信徒洗礼》(*The Christian Baptism of Believers*)。此后，茨温利和胡伯迈尔，就你来我往，写小册子展开了论战。当皇帝派遣警察来到瓦夏特搜捕胡伯迈尔的时候，他就逃到苏黎世，跟茨温利举办公开的辩论，但茨温利却叫人逮捕并拷打折磨他。"被绑在拷问台的时候，他(胡伯迈尔)表示他们愿意改变论调、撤销以前信念的声明，然后在茨温利的命令下，承诺要把这个声明写成文字，作为证据。"[7] 胡伯迈尔后来获准离开苏黎世，住在莫拉维亚的尼克尔斯堡市(Nikolsbourg)里；再洗礼派以及其他不从国教者，在这个城市里，可以享受到有限度的自由。胡伯迈尔在那里从事许多事工，并且至少为六千多人施浸过，其中还包括一些统治阶级的家族成员在内。然而，皇帝的再洗礼派特务最后把他逮捕到维也纳受审且处死。

胡伯迈尔衷心同意威权式的主要改教家，对抗罗马天主教会的流行神学和习俗，但他百分之百相信，路德和茨温利并没有挣脱令人有气无力的君士坦丁主义与奥古斯丁主义之束缚。尽管胡伯迈尔在著作中并没有真的使用这些词汇，然而事实非常清楚，这些就是他所反对的症状。在他们持续不绝的影响下，甚至欧洲的威权式新教会，也不是真正的新约"信徒教会"，而是由世俗政府掌控的国家教会；在这种教会里，无法分辨真假信徒，因为所有成员一出生就受过洗。在这种基督教的国度里，教会与社会的范围同样广泛，这就是胡伯迈尔与其他再洗礼派所反对的现象。教会(*ekklesia*)应该是神所召的人，借着信心与门徒训练，与社会有所分别。

胡伯迈尔并没有否认世俗政府的权威，但他严厉地批评政府对良心的胁迫及用强制手段推行信念，他更谴责政府焚烧异端。他也批评新教领袖，好像茨温利等人，把不从国教者交给地方长官拷打和

处死。提到天主教和新教双方的异端特务（*Ketzermeister*）时，他写道："异端裁判者乃是最大的异端分子，因为他们与耶稣的教导和典范大唱反调，把异端分子判处火刑……因为基督并不是要来屠杀或焚烧，而是要使活着，并且活得更丰盛。"[8] 此外，他更敦促宗教权威只用神的道作为武器，以对抗那些他们认为是异端的分子，盼望并祷告异端会幡然悔改，而不是将他们除之而后快。

这些态度，对于许多现代的西方人来说，似乎天经地义一样，普通得很，但是在16世纪初期，他们被认为是很激进，甚至是极端危险的人。胡伯迈尔的敌人不断控告他要颠覆所有政府，但这是他所否认的事。事实上，他的著作证明，他鼓励人尊重且顺从亲王和地方长官，只要他们不要求基督徒违抗神的道。但是，另一方面的事实也很清楚，他并不相信在教会与政府之间的官方关系是合法的，因为耶稣和使徒从头到尾都没有认可这种关系。

胡伯迈尔的神学

胡伯迈尔反对奥古斯丁的态度，在他的救恩与圣礼观念中凸显出来。他把一千年来，基督徒没有重视圣经关于这些事情的教导，一股脑儿地怪到奥古斯丁头上。[9] 胡伯迈尔反对路德与茨温利神恩独作说之救恩观，而与伊拉斯谟站在同一边，承认人的自由意志和神人合作说。另外，他也与苏黎世的激进分子格列伯和满兹站在同一边，反对路德与茨温利对于浸礼的看法。至于主餐教义，他就完全与茨温利站在同一阵线，反对路德。胡伯迈尔的神学核心，有一个至高无上的关注，主宰其余的所有教义，就是：个人的归正信主。让我们再说一次，他并没有使用过这个字眼，但是这个标识很符合他认为基督徒生活所需的入门信念。在他的所有著作中，尤其是关于浸礼方面，胡伯迈尔都预先假定，信心是自由决定要相信福音、信靠耶稣基督，并惟独以他的恩典作为救恩。[10] 这包括听从神的话语、知道自己有罪、相信耶稣基督的福音、承认自己的罪并且悔改，献身于活出基督的命令、接受水浸（"外面的浸礼"），以及参加教会的生活，包括主餐在内。胡伯迈尔表示，神在这些经验里，并且透过这些经验，赐下赦

罪的恩典与圣灵，就是使人变成基督徒的原因。惟有真正悔改归正的人，也就是信徒，才可以作为基督教会众的一分子。

根据胡伯迈尔的说法，新约所要求的救恩秩序为："当事情正确进行的时候，在受浸之前必须先有信心。"否则人就会假定，只因为在婴孩的时候受过浸，他们就是真信徒。根据新约的模式，他主张："除非事先承认过信仰，并且知道自己在神面前的景况，否则就没有人可以接受水的浸礼。"[11]他针对所有再洗礼派写道："因此，我们公开承认，我们并不是在儿童时期受浸过"[12]以及"婴孩洗礼是人类发明与引进的诡计。"[13]根据胡伯迈尔的看法，受浸完全是先前的归正以及由神的圣灵重生过的公开见证，并且是在这些事件之后，否则就完全不是真正的浸礼。这就是他与其他再洗礼派基督徒为什么不接受别人称他们为"重洗主义"(rebaptism)，作为他们为那些在婴孩时候曾经"受洗过"的成熟信徒施浸这种习俗之标签。对他们而言，这并非重洗，而是第一次真正的接受浸礼。虽然他与茨温利的辩论，以及他关于浸礼这个主题所撰写的各种论文中，对于所有的相关圣经经文，都提出详尽的注释，但他反对婴孩浸礼的最终依据却在于他对真基督徒入会的见解。一个人完全不是因为他出生于一个基督教家庭，或因为父母或教会的信心，而成为一个基督徒。并且就个人悔改和承认惟独信靠基督的意义而言，婴孩也不能具有完全与真正的信心。

在他去世的那一年，胡伯迈尔为再洗礼派编写了一套《基督徒教义问答》(*A Christian Catechism*)，他在这本书中，为这个备受迫害的运动规划基本信念，其中包括三种浸礼在内：灵浸、水浸和血浸。[14]在秩序上，灵浸最先，乃是"圣灵透过神的活道，在我们心里所产生的内部光照"。胡伯迈尔神学的整体精神清楚地表示，这里的灵浸，乃是在悔改与相信的根基上，包括归正和重生在内。这是"内心的浸礼"，因此绝对必须先经历过。水浸乃是"一个人借着接受水礼，表达他的内心受过灵浸的外在与公开见证，在众人面前承认他的罪。"这是新信徒进入教会团契的仪式，保证他终生要为基督而活。最后，血浸乃是"每日禁戒肉体的私欲，直到去世为止"(成圣)。第二个浸礼(水浸)，乃是第一个与第三个浸礼之间的桥梁。它不是一个圣礼，也不能传递信心的礼物或恩典。然而，水浸是必要的，因为基督命令教会

要把它作为外在的见证和誓言，并且教会也需要它才能知道，哪些人真的属于她的团契，哪些人不是。

胡伯迈尔的神学把他最强烈的预设立场显示得非常清楚，但没有明确叙述出来的想法为：真正的基督徒生活，开始于这个人自由地作了一个决定，要回应神在耶稣基督里的慈爱行为。这种自由与个人的意志响应，不可能在婴孩里面发生。它包括信念、悔改、信靠和委身。虽然，因为基督借着他的生命、死亡和复活挽回了堕落的人性，婴孩生下来的时候并没有罪，但是没有人可以事先知道，他们长大以后，是否会变成真正的信徒。胡伯迈尔把婴孩洗礼等同于一个酒馆在葡萄成熟季节之前就打出好酒的广告。这是一件很唐突冒失的行为。当然，路德和茨温利二人，都曾经根据信心是神的恩赐，而不是偶然的自由决定，为婴孩洗礼辩护。但他们神恩独作说的救恩观念，至少构成他们为婴孩施洗的一部分理由。胡伯迈尔最后拒绝奥古斯丁的神恩独作说，包括预定论在内，而钟情于伊拉斯谟的神人合作说，包括自由意志在内。在他的第一本论文著作《自由意志论》(*Freedom of the Will*)中，胡伯迈尔写道："现在，人类也可以透过道的大能，帮助自己，否则他就可以任意忽视(道的大能)；这是他可以决定的事。因此，我们可以说：神没有你的帮助，就创造了你；但是若没有你的帮助，他就不会救你。"[15]

胡伯迈尔对于自由意志的辩护，非常接近伊拉斯谟在其《论自由意志》一书中的作法，除了一点例外，就是这位再洗礼派改教家把人类的自由意志归给基督和圣灵的行动，而不是在人类堕落之后幸存的天然能力。根据胡伯迈尔的说法，因为犯罪，亚当与夏娃以及他们所有后裔都失掉自由意志，而且受到罪恶的捆绑，"如果天上的父神没有透过耶稣基督、他最爱的儿子、我们的主，用一个新的特别恩典来拯救的话，我们所有人都只有留在这种盲目的情况下死亡，并且永远沉沦。"[16]然而，神对于普世救恩所启示的旨意，在圣经上很明显，因此"他……把他的道差遣到众人那里，然后赐给众人能力、自由和决定，使他们可以接受或否决。"[17]胡伯迈尔所说的自由意志之根据，就是其他神学家所谓"先行的恩典"——就是我们可以抗拒的神之呼召、改变和赐人能力的恩典。胡伯迈尔也宣告，神的拣选与预定，完

全是根据神对个人将会有的反应与如何反应的预知。他坚决地否认无条件的预定论，也就是奥古斯丁、路德、茨温利和加尔文的神恩独作说，他说："这就是一位奸诈的神，他邀请所有人来晚餐，极其热诚地怜悯每个人，然而却不要他们真的前来，好像路加福音 14:16 及其下文的经文与马太福音 22:22 及其下文的经文。这是一位虚伪的神，嘴里说：'到这里来'，但是心中暗暗地说：'留在那里'别动。"[18]

胡伯迈尔不仅是第一位再洗礼派神学家，也是第一位福音派神人合作论者。也就是说，他是第一位立于神在基督以及透过圣灵工作的基础上，公开拥护自由意志的新教思想家。基督和神的圣灵，借着神的道，把因为人类堕落毁掉的自由意志恢复过来。惟有因为人类具有自由意志，神与教会才能合理地要求他们为其决定和行动负责。但是无论他们作什么都不能自夸，因为他们所作的任何正确决定，以及所采取的任何良好行动，乃是出自恩典所赐的能力，并非天性或人格的固有良善所产生的作为。这与荷兰抗辩派（Remonstrants）后来在 17 世纪初期发展出来的救恩神学，基本上是同一个教义；荷兰抗辩派就是阿明尼乌（Jacob Arminius）的跟从者。那么，胡伯迈尔就是一位"在阿明尼乌之前的阿明尼乌主义者"，正如奥古斯丁是"在加尔文之前的加尔文主义者"。

虽然胡伯迈尔并非任何一个教会，或任何一个再洗礼派团体的创建者，但是他的遗产对于所有再洗礼派都有很深远的影响。在他担任激进新教运动领袖的二三年期间，胡伯迈尔为再洗礼派奠定了神学基础，作为以后往上建造的根基。后来具有影响力的再洗礼派领袖，像门诺等人，大部分都是在这个基础上建造的，以至于他们虽采用激进的视野及强烈的神人合作说特色，依然可以保留他们对基本新教原则的委身。他们强调的重点是，个人的归正、集体的门徒生活，以及从世界中分别出来，并良心的自由。

门诺的改教生涯

门诺在公元 1496 年出生于苏格兰低地，并在公元 1561 年自然死亡。他是再洗礼派最伟大的组织者之一，并且有许多会堂以他为

名，因此称为门诺派（Mennonites）。虽然他们分裂成为好几个宗派，他们可能是今日世界现存人数最多的再洗礼派团体，分散在整个欧洲和美洲各地。门诺成名的原因在于，他在生平最后的二十五年期间，勇敢地在受到严重迫害的北欧再洗礼派基督徒中间，承担起领袖的职任。因为他扮演组织和教导的角色，“门诺在激进宗教改革的再洗礼派中，是最杰出的领袖。”[19]公元 1524 年，门诺被按立为罗马天主教会的神甫阶级，作为他本乡的教区神甫；根据他后来的告白，他在那里所过的是不道德的生活，且在当地的社交圈里相当有名。在公元 1530 年至 1535 年的某段时间里，他开始阅读路德和茨温利的著作，并且遇过许多激进的新教徒。公元 1535 年，门诺的兄弟彼得，因为变成一位再洗礼派基督徒，惨遭掌权当局杀害。这个事件使这位年轻的神甫遭遇到很严重的信仰危机，在受过许多痛苦煎熬之后，他尝到归正信主的经验：

> 我的心在我的里面颤动不已。我涕泗纵横地向神祷告，祈求他将他的恩典赐给我这位忧伤痛悔的罪人，作为礼物，在我里面重造一颗清洁的心，并且透过基督流出鲜血的功劳，慈爱地赦免我的不洁行为和轻浮的生活作风，并赐我智慧、圣灵、勇气并刚强的灵，使我能够用清洁的心，传扬他高贵、可敬的名以及神圣的道，使人认识他的真理，归荣耀给他。[20]

门诺真诚的归正经过，包括有意识的悔改并信靠耶稣基督，接着被圣灵充满，变成早期再洗礼派救恩神学的典范。

在他的归正经验之后，门诺开始暗中参加再洗礼派地下团体所举办的聚会，并且帮助他们塑造成永久性的会众。他作得非常成功，以至于皇帝查理五世发布逮捕令与奖金，想要捉拿他。但是，门诺总是有办法早一步逃之夭夭，而且还在北欧旅行了二十五年，四处讲道并建造再洗礼派的会堂，又写了大约二十五本著作，以及重要的小册子和不计其数的讲章、诗歌与信件。不像胡伯迈尔一样，门诺并不是一位学者，但他对于圣经很着迷，并教导他的跟从者研读和背诵圣

经，以致他们被捕和侦讯的时候，常常因为卓越的新约知识，使地方长官和国家教会的领袖震惊不已。门诺显然是一位神学家，虽然他并没有受过正式的神学训练，而且也没有写过系统神学："门诺从来都没有闲暇的时间，可以写作学者阅读的大部头著作，或发展系统神学，但是他的写作很有力道和见解，从比较早期的再洗礼派遗产以及浩瀚的基督教传统中旁征博引，但主要的资源在于他自己对圣经的深入研究。"[21]在他最著名的作品中，有一篇很有影响力的论文，名为《基督教信仰基础》(*The Foundation of Christian Doctrine*)，这本书是门诺在公元1540年撰写的，然后又在公元1558年修订过。尽管根据定义来说，这本书并不是一本系统神学，但是它却提供了再洗礼派主要信念的摘要，同时是写给再洗礼派自己以及误解和迫害他们的非再洗礼派社会。

门诺的神学

好像胡伯迈尔以及其他早期的再洗礼派领袖一样，门诺的神学以救恩的经验为中心。他把圣经的绝对权威视为理所当然，并且往往把新约抬高到旧约之上，对于基督教教义的教导，具有比较高的权威。他也把威权式的改教者推翻传统的权威、清除中世纪教会的添加物(像炼狱、赎罪券和为死者祷告)等成就，视为理所当然的。门诺主要的关注乃是，威权式的新教所作的还不够彻底，并没有把不符圣经的教会传统完全除掉；他坚持，婴孩洗礼是一件必须除掉的习俗。然而，他想要除掉婴孩洗礼的主要理由，并不因为它是早期基督教习俗的添加物，而是因为它与真正的福音认知和救恩经验不符合。对门诺来说，真正的救恩包括有意识的悔改和信心，并且永远都会产生激进的归正生活，包括重生(为神的圣灵所重生)和成圣(追随基督的门徒生活)在内。因为浸礼是重生的见证，以及作为门徒的誓约，所以它不可能在归正之前发生。

根据门诺的说法，儿童生来并没有罪，既不需要归正也不需要浸礼，除非他们已到了可以分辨是非的年纪，也就是后来浸信会所谓负责任的年纪。门诺写道："看在耶稣的份上，罪并没有归到无知者和

幼童的身上。”[22]他相信，亚当的罪破坏了人性，以至于所有人类都包括在亚当的堕落里，若非因为耶稣基督以及他的生、死和复活的话，每个人都必须为亚当的罪负责。但是因为基督的救赎，所有的人类在灵性上都已得到神的赦免。门诺并没有否认原罪，但是他把保罗在罗马书第五章的教导诠释为，基督的死已经为每个人除掉原罪的刑罚，除非他们有意识而且任性地真正犯罪。他相信，每个达到成熟年纪的人都犯过他们必须负责的罪，同时造成客观的罪行与有罪的良心，因此需要透过悔改和信心归正。他觉得，威权式改教家强调信心，以至于忽略了悔改，因此他不停地写道："我们教导这种悔改，而且也不教导其他的，也就是没有人在神的恩典中，能够自以为虔诚地，以罪得赦免和基督的功劳自豪，除非他真的悔改了。"[23]

对门诺而言，婴孩浸礼(幼儿洗礼)是一个“可憎的行为和偶像崇拜”，因为婴孩听不懂福音，不会了解和悔改，并且因为在新约中，基督绝对没有命令基督徒要施行婴孩洗礼。[24]从他所说的话，我们很清楚门诺的信念是，为婴孩施浸代表他们长大后不需要悔改并归正，这会导致他们沉沦。这也会使教会无法分辨哪些人真的属于教会，哪些人不是；并且因为门诺认为，真教会只包括经历过归正和重生的真正信徒，浸礼乃是一种见证和委身的行为，作为进入基督身体的标记。因为婴孩不可能是信徒，他们并非全然是基督的身体，尽管他们死亡后，根据门诺的看法，仍会得救而进入天堂。

在他的救恩教义中，门诺往往忽视路德非常强调的，称义乃是归给的义，而且他绝对不承认典型的路德宗教义：基督徒同时是义人和罪人(*simul justus et peccator*)。就像胡伯迈尔一样，而且为了相同的原因，门诺也拒绝预定论。这些再洗礼派神学家都没有否认，救恩是惟独靠着恩典因着信心，但是他们“并不接受路德法理的教义，也就是惟独因信称义，因为他们认为‘因信称义’对于在圣洁生活中所生的‘活泼’信心，乃是个障碍。”[25]这个关键词是“法理的”。也就是说，再洗礼派不喜欢义只是归给悔改之罪人的教义。他们想要强调重生，包括分赐圣灵并且与基督联合在内，使重生之罪人的里面确实开始变成义的。门诺表示，真正的、真诚的信心，永远都会产生公义的生活，即使事实是，除非死期到了，否则我们不会变成十全十美。

门诺对于路德救恩教义的攻击，可能并不公平，因为他指控说，路德的教义只包括“头脑的信心”或“历史的信心”，忽略心灵与里面的公义。路德谈论过“两种公义”，他所说的第二种义，包括透过基督的内在更新，但路德强调第一种义却是真的，第一种义是消极与归给的义，而不是赐与的义，它也是一种“外来的义”。到底门诺以及其他再洗礼派，是否接受外来的义，实在是有问题；虽然他们承认，当心灵真正悔改时，罪会得到完全彻底的赦免。

天主教批评者谴责再洗礼派，因为他们否认补赎系统与圣礼。和门诺一样，所有的再洗礼派领袖，都把注意力集中在里面的归正和外面的见证。威权式的新教批评者也谴责再洗礼派，因为他们否认神恩独作说（预定论）、婴孩洗礼与法理上的义。像门诺一样，所有再洗礼派领袖的注意力，都比较集中在个人的决定和圣洁的生活，超过被动接受救恩。对于路德和茨温利的新教跟从者，门诺与其他再洗礼派的救恩论，似乎比较像天主教而不像真正的新教。再洗礼派，像门诺，对于他们想要使神学免除传统的包袱，并恢复他们所寻求的单纯的新约基督教，显然会有挫折感。然而，整体上而言，我们必须说，像胡伯迈尔与门诺等再洗礼派，比较属于新教而非天主教，尽管路德、茨温利和加尔文等人对他们大加挞伐。他们有坚定不摇的信心，相信神透过基督的怜悯和恩典，完全够用，以及当一个人真正悔改时，罪的赦免并不需要神甫、补赎或善行，都是毋庸置疑的事实。

对于门诺神学贡献的所有报导，都必须提到其中的两个令人争议纷纭的观念。大致上是因为他的影响，再洗礼派运动把反战主义当作基督徒生活的标准。胡伯迈尔以前曾经驳斥好战的再洗礼派说，基督徒绝对不可以使用“武器”（任何的胁迫），来传扬福音或想要藉此建立神的国度，正如少数人所作的。但胡伯迈尔与其他早期的再洗礼派领袖，并没有命令基督徒完全不要抵抗，然而，门诺作过这种要求。在《基督教信仰基础》一书中，门诺写道：“所有蒙基督的灵感动的人，都不相信武器，只确信主的道。”[26]以及“除了神的道，也就是圣灵的宝剑之外，我们绝对不会教导和承认其他武器，并且在基督的国度或教会里也不会制造混乱。”[27]从门诺以后，再洗礼派拒绝暴力或任何一种胁迫，同时又承认世俗国度却有使用它们的权力与必

要性，以保护无辜者并惩罚为非作歹者。但他们表示，基督并没有允许基督徒参加这种行动，因此基督徒永远不可以携带武器或参加战斗，甚至在自卫或保护别人的时候也照样不可以。为了这个原因，门诺派与其他再洗礼派教会被称为和平教会。许多再洗礼派基督徒因为拒绝当兵而下狱，并且整个会众四处迁徙，以寻找一个可以让他们自由敬拜，又可以过着不从国教和反战型态之基督教生活的国家。

门诺的教导中，另一个具有争议之处与基督论有关。这个争议几乎不值得提起，因为再洗礼派和任何其他团体，都没有把它当作是可以接受的门诺神学遗产。然而，天主教和威权式新教经常使用它来指控门诺和门诺派是异端。公元1554年，门诺写了一本名为《道成肉身》(*The Incarnation of Our Lord*)的论文，想要解释他本人对于耶稣基督位格的诠释。门诺并没有明确地拒绝卡尔西顿的二性基督论(本质合一)，但他确实批评当代的改革宗神学对于卡尔西顿的诠释，好像聂斯脱利一样，把耶稣基督分裂成两个人。简单扼要地说，门诺的另类观念是：耶稣基督整个人的起源都是在天上，除了从天上的存在，借着马利亚，进入地上的生活之外，他并没有从马利亚得到任何重要的人性成分。[28]有些批评者把据说是异端的门诺看法描述为欧迪奇主义或基督一性主义，因为他似乎相信，基督具有属天或天上的肉体(人性)，因此不知不觉地否认了耶稣的真实人性。但门诺想要作的是，要防备与保护耶稣的人性沾染罪恶，同时又避免使用与聂斯脱利类似的方式，把他分裂成为两个人。

门诺对于基督位格以及道成肉身的看法，并不是完全清楚的，而这又是个很有争议的问题。但很清楚的是，门诺否认耶稣的人性得自马利亚。至于门诺是否拒绝耶稣基督具有任何真正的人性，就不太清楚，因为他确实承认耶稣真的受过苦与死亡。显而易见的是，他相信，如果耶稣从马利亚接受他的人性，那就是“堕落的亚当肉体”，因此耶稣就不能成为无罪的世界救主。耶稣的人性是父神在天上的创造，圣灵把这人性放在马利亚里面，而基督透过这人性，进入世界，因此在实质上并没有从马利亚得到任何东西。尽管与传统基督论比较起来，这不是正统的教义，但“门诺无意拒绝，基督具有真正的人性”，[29]并且不像古典基督论的大多数代表人物，门诺至少教导，基督

确实以道，也就是神儿子的身份受苦，并非只有"按照他的人性"。无论这个道成肉身的教义何等奇怪，但是它与任何已知的异端都不完全一样，并且也没有任何再洗礼派团体将之采纳为正式基督论。

再洗礼派的神学，可一言以蔽之：它是激进的新教改教家想要借着恢复使徒时代的基督教教义，以完成新教宗教改革大业的企图。在教会观以及教会与世俗统治者的关系上，再洗礼派神学乃是激进的反君士坦丁主义者。对于救恩论的观点以及基督徒的生活，它是反奥古斯丁主义者。再洗礼派强调，个人有意识的悔改、信靠，并作基督门徒过圣洁的生活，以至于拒绝救恩乃圣礼中赐下之礼物的观念。他们把茨温利认为主餐是象征的诠释，延伸到浸礼上，坚持说，因为婴孩无法悔改或相信福音，浸礼只能赐给成长到可以负责任的年纪且悔改的人。显然的，再洗礼派对于救恩与教会的看法，和对于威权式新教，尤其是改革宗的看法，都对现代的福音派具有很重大的影响。而且，这两个看法之间的张力，也同样保留下来。

16 世纪的宗教改革所包括的宗派，超过路德宗、改革宗和再洗礼派。英国的宗教改革，则有一个完全不同的开始和发展，并且包括了天主教、路德宗和改革宗的神学元素在内。因此，从英国宗教改革展现出来的英国教会，在许多方面，都是这三者的混合体。罗马天主教本身也在 16 世纪经历过宗教改革，有时候它被称为反宗教改革，因为至少根据新教的看法，它是对新教改革工作的反动。天主教宗教改革最主要的大戏为，公元 1545 年至 1563 年举办的特兰托会议，地点是意大利同名的城市。下一章就是英国和天主教的宗教改革。

第二十七章　英国与罗马的宗教改革

英国教会和罗马教会的宗教改革，乃是非常复杂的过程，为时长达16世纪中的数十年之久，且牵涉到许多人物、运动和事件。这两个宗教改革都不是由单独一位卓越的神学家或教会领袖所领导。德国与瑞士的威权式与激进改教家都认为，这两个宗教改革乏善可陈，根本无法令人满意。英国教会的改革，在本质上是神学的，因此英国教会的行政与礼仪大部分都维持原样，与改革开始之前并无二致。罗马天主教会的改革主要是在教会学方面，包括习俗的改变，但却巩固其教会原有的传统神学和礼仪，甚至还有更形僵化的现象。因此，所有新教基督徒对于罗马教会内部所谓的反宗教改革都惊讶不已，甚至还可说是失望透顶；结果就是，原有因为教会内部败坏与新教宗教改革所造成的裂痕，更加扩大起来。日内瓦、斯特拉斯堡与欧洲各地的改革宗神学家，对于英国宗教改革的最后结果，也是失望至极，原因是它似乎陷在与天主教的妥协里面。

因为英国与罗马的宗教改革，对于基督教神学史的新贡献寥寥无几，所以我们在这里打算只用一章篇幅，将它们轻描淡写一下，注意力的焦点在于它们所表现的新成就，或与众不同的特点。我们也会注意，它们与16世纪宗教改革的其他支派特别一致或不一样的地方。然而，在继续陈述这两个宗教改革之前，先涉猎其主要神学背景和概况，对于我们的认知会很有帮助。除非先对塑造它们的政治和教会势力与事件有些认识，否则我们就无法了解英国和天主教的宗教改革。

英国宗教改革的历史背景

英国宗教改革肇始的原因，与欧洲新教的宗教改革迥然不同。国王亨利八世(1491—1547年)，想要与他的王后仳离另娶。这在罗

马天主教的教会律例上，乃是严格禁止的事；然而，身为虔诚天主教徒又是新教主义强硬对手的亨利，却很想要生一个儿子，来继承他的王位。但是，他的王后偏偏只会生女儿，并且又流产过数次。最后，亨利使出壮士断腕的霹雳手段，干脆与罗马教会绝交，任命一位同情他的英国神学家作为所有英国教会的主教长。这位雀屏中选的神学家，就是剑桥大学的克兰麦（1489—1556 年），他在公元 1533 年就任坎特伯雷的宗主教。上任以后，克兰麦就批准亨利离婚再娶，并根据亨利所能允许的最大程度，小心翼翼地依照路德的路线，改革英国教会。尽管对克兰麦感激不已，但是亨利对于新教的主张却特别没有共鸣。公元 1534 年，这位国王宣告他自己为英国天主教会的"最高元首"，坎特伯雷宗主教是他的部下，并且又把所有不承认他最高主权的人，无论是天主教徒或新教徒，都绑在火刑柱上，付之一炬。在亨利掌权时，英国教会虽然独立于罗马和教宗之外，但它的神学仍旧是不折不扣的天主教主义。

亨利在公元 1547 年去世，由他九岁的儿子爱德华六世继位，但爱德华只活到公元 1553 年，就夭折了。这段期间，形形色色的新教主义在英国都兴盛起来，好像百花竞放一样。所以，克兰麦宗主教快马加鞭，进行快步调的新教运动，他的身边有许多欧洲路德宗和改革宗的主要神学家。例如，布塞远从斯特拉斯堡来到英国，鼓励并指导正在英国发展的新教宗教改革。克兰麦本人曾经在德国纽伦堡（Nuremburg）住过一段时间，甚至还与该市路德宗改教家阿西安得（Andreas Osiander）的侄女偷偷地结过婚。公元 1549 年，他撰写了一本充满新教灵感的英文祷告书，作为整个英国教会统一采用的敬拜手册。他在公元 1552 年，将之修订为《公祷书》（Book of Common Prayer）；从此之后，这本书虽然经过数次修订，但永远都保持它出版时作为英国新教主义招牌的独特角色。在爱德华六世短暂的在位期间，英国四处充斥着欧洲新教基督徒，在克兰麦领导之下的英国教会，由一位国王与一位宗主教携手合作，正朝向发展成新教教会的理想迈进。

然而，好景不长，这位小男孩却在公元 1553 年猝然去世，由他同父异母的姊姊，对罗马天主教非常狂热的玛莉继位，后世给她取了一

个绰号，叫做“血腥玛莉”(Bloody Mary)。在她执政的五年期间，英国回复到罗马天主教主义。克兰麦与其他三百多位新教的主要教会成员和神学家，都被烧死在火刑柱上或斩首示众。在痛苦的折磨和死亡的威胁下，这位坎特伯雷宗主教与英国新教主义的设计师克兰麦，曾宣布放弃他的“异端”，并愿再度拥抱罗马的信仰。然而，他仍然被判死刑；当他在公元1556年3月21日被公开焚烧时，克兰麦把签署撤回信仰宣告的手，伸到熊熊火焰之上，作为他收回那个撤销宣告的记号。在玛莉的恐怖统治期间，许多新教领袖逃离英国，住在日内瓦、斯特拉斯堡以及其他的新教城市。他们在那里深深汲取改革宗神学的泉源，并且下定决心，如果有朝一日在祖国重得政权和影响力，就要彻底采用加尔文主义和改革宗的政治与神学。

血腥玛莉在公元1558年去世，由她的同父异母姊妹伊丽莎白继位。她以伊丽莎白一世的名号，执政到公元1603年去世的时候为止。她是一位新教徒，但是与改革宗神学很少有共鸣，并且对于改革宗的教会组织法更是不屑一顾；在苏格兰，这种组织法名为长老会主义。伊丽莎白想要她的英国教会采取中庸之道，并且成为在她领土内的惟一教会。这个名为“伊丽莎白协议”(Elizabeth Settlement)的折中之道，容许在一个温和的天主教组织法和礼仪架构之内，采用温和的新教神学。在伊丽莎白以及她所任命的坎特伯雷宗主教领导之下，英国教会的行政组织是主教制(episcopal)，也就是众主教在一位君王之下，作为整个英国教会的执行者。有一本修订过的公祷书，强加在这个国家里的每一个教会，并且所有神甫都必须承认，一个名为《三十九条宗教条款》的教义宣言。所以，对于欧洲的新教徒，尤其是把加尔文的日内瓦视为教会楷模的改革宗神学家和圣徒(牧师)而言，安立甘宗看起来很像天主教。但在另一方面，罗马则谴责它太倾向新教，因为这个制度绝对没有留下任何余地，给教宗制或典型的天主教教义与习俗，例如变质说、炼狱、补赎以及用爱心行善积功德等等。伊丽莎白的安立甘宗教会承认惟独借着恩典因信称义的教义，同时却拒绝欧洲改革宗新教主义中比较激进的神学。

在整个16世纪期间，英格兰是与苏格兰完全分离的一个国家。只有在17世纪初期，当伊丽莎白去世后，这两者才在一位国王之下

统一起来。这个事实的重要性在于，苏格兰大约在公元 1560 年的时候，在改教家诺克斯之领导下，成为采用加尔文主义的改革宗新教作为国教的第一个国家。把在加尔文与其继任者贝扎治下的日内瓦学院，称为“在使徒时代以后，最完美的基督教学校”的诺克斯，想要整个苏格兰的神学与政治，都采取日内瓦的模式。而在伊丽莎白之下的英国教会，有许多人想要效法诺克斯和苏格兰的典范。其他人则希望让它尽可能像天主教；与此同时，又还有一些人要它师法德国的路德宗模式。伊丽莎白对于诺克斯既憎恶又害怕，诺克斯也对她不客气地以牙还牙。诺克斯针对伊丽莎白，及她的表姊妹，即苏格兰皇后玛莉，撰写过一个名为《致妖妇群之初响警钟》(*The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*)的小册子，呼吁整个英格兰和苏格兰废除君主制度，并且建立一个具有强烈加尔文神学的长老宗国家教会。

在英格兰，只有伊丽莎白一世的势力支撑着安立甘教会，因为高派教会(high church)与低派教会(low church)，两个派系彼此之间不停地你争我斗。“高派教会”是由所谓的“公祷书人”所组成，他们力争英国教会的组织与礼仪要尽可能保持天主教的模式。[1] 他们认为，使徒统绪是教会圣职的真正规范，并且辩称神甫在教会里具有特别的属灵权威。尽管支持新教对于圣经与救恩的典型教义，他们要的是一个阶级化的教会，其主教们与皇室具有密切关系，而正式礼仪则采用统一的敬拜手册。“低派教会”乃是克兰麦时代，“火热福音使者”的传人，在血腥玛莉的统治下，他们大多数若不是在火刑柱上被烧死，就是被放逐到欧洲大陆流浪。他们希望英格兰效法苏格兰的诺克斯改革。他们逐渐提高分贝，呼吁英国教会废除公共祷告手册、主教、祭司制与使徒统绪，以及高派教会的仪式敬拜。因为想要清除安立甘教会的天主教元素，他们最后博得“清教徒”的称号。而持守高派教会神学者，则被称为安立甘主义者。

在伊丽莎白一世执政的时代，安立甘主义的主要神学家是胡克(Richard Hooker，1554—1600 年)，他原在改革宗环境下成长，但是在牛津大学就读时，改投在安立甘主义的旗下，并且对天主教很同情。公元 1584 年，女王任命胡克作为伦敦圣殿的主任牧师，这在英

国，乃是最有名望的教会职务之一。胡克发现，一位与他共事的副牧师名为特拉维斯(Walter Travers, 1548—1635年)，这人对于安立甘主义和伊丽莎白协议，乃是一位激烈与直言无隐的清教徒批评者。当胡克早上解说温和的大公主教主义之后，特拉维斯在当天下午就与他大唱反调，正如一位20世纪历史学家所说的："早上任由坎特伯雷说话，下午则轮到日内瓦发言。"[2]

伦敦社会的主要分子对他们一视同仁，双方都听。胡克为高派教会的组织与仪式，提出精致的辩护理由，辩称天主教思想虽然在某方面是异端，却不是全然错误的。例如，他强调恩典使自然得以实现，而不是与之对抗的经院哲学观念。并且，他也为自由意志与一种温和神人合作说的救恩观念辩护。他甚至大胆地表示，罗马天主教徒的信念虽然有错，也可以进入天堂。特拉维斯则传讲预定论；并且无论是在下午公开证道时，或者是私下，他都说天主教徒注定要受地狱的火和硫磺；此外他又宣告，公祷手册、祭司服饰、圣徒雕像与罗马天主教教会传统的一切遗迹和残留物，都应该完全废除。

特拉维斯和胡克代表英国教会的两个阵营，互相仇视迫害到一个程度，最后大约在一个世纪之后爆发内战。甚至时到今日，英国教会与世界各地安立甘教会的群体(这些教会都把坎特伯雷宗主教视为属灵领袖)，内部都有温和的高派与低派分子。这两个派系的极端分子，在这些年间都纷纷离开安立甘主义，改投罗马教会或各种改革宗的教派。

天主教宗教改革的背景

在公元16世纪20年代与30年代期间，许多天主教领袖和神学家，都呼吁天主教召开新的基督教全体大会，来回应蒸蒸日上的新教革命，并且从里面改革天主教会。到当时为止，鹿特丹的伊拉斯谟乃是最有影响力的天主教改革者，但是另有别人呼吁教会内部要有所改变，例如枢机主教孔塔利尼(Gasparo Contarini)和萨多雷托(Jacopo Sadoleto)，他们都希望罗马教会和路德宗可以破镜重圆，重新结合起来。16世纪，大多数罗马天主教领袖，对于教会所处的情境都是深

恶痛绝。他们要神职人员接受教育，真正过独身的生活，居住在他们的教区里面，并且作为传讲福音的人，当然这是指罗马式的福音而言。他们要教宗专心于属灵事务，而把战争和政治交给世俗统治者，并且他们希望有朝一日，教会的职位不再待价而沽，圣职不再是（偏袒亲戚主义）可用金钱购买与出售的商品。最后，他们要教会清楚且正式地表述，作为一位良好的天主教徒有何条件，在教义与实践上要相信什么。因为许多受到新教徒挑战的天主教信念，并未经过罗马颁布为正式教条，所以，到底什么应该与新教划清界线，而哪些因素又使他们与新教造成不必要的分裂，都是不清不楚的问题。

公元 1544 年 11 月 11 日，教宗保禄三世颁布一个令谕，召开第十九次基督教全体大会，并且要在翌年三月开始，于意大利特兰托市举办。这个地点是教宗与皇帝查理五世之间的妥协方案。特兰托正好坐落于意大利的教宗产业，与神圣罗马帝国边界上，乃是一个无关紧要的城市。皇帝希望的是，这个大会能够使新教与罗马天主教言归于好，把基督教国度重新团结起来。他坚持邀请路德宗的代表出席参加。但是教宗想要这个大会清清楚楚地表述，新教与罗马教会之间的差异，证明新教是异端，而罗马则代表真正的教会。不过教宗和皇帝都有志一同借这个大会使教会摆脱恶习与败坏的形象。

事实上，在这个大会之前，天主教已经举办过几个基督教全体大会，想要解决其教会内部的问题，并且确认天主教的真正教条。然而，以前的改革大会都没有什么出色的成绩。罗马天主教把康士坦斯公会议（1414—1418 年）当作是第十六次基督教全体大会。这个大会解决了因教宗而产生的重大分裂，罢免彼此争权夺利的所有教宗，并且选出马丁五世作为正牌教宗。但在这个大会闭幕之后，马丁五世所作的第一个行动，就是批准这个大会通过的所有法案，除了最后罢免其他教宗，并推选他为真正教宗的那个条款。马丁拒绝签署这个公会议的条款，因为这一条暗示基督教全体大会可以罢免教宗。对于公会议的运动而言，康士坦斯大会似乎是一个伟大的胜利，但是因为马丁五世技高一筹，最后否决这个大会的关键性条款，所以这个大会对于教会的改革功败垂成，没有什么大成就可言。此外，这也是焚烧波希米亚改教家胡斯之恶名昭彰的大会。佛罗伦萨公会议，在

公元 1438 年至 1445 年,于意大利佛罗伦萨召开。罗马将它视为第十七次基督教全体大会。它使东正教与西方的教会,有一次短暂重聚的机会。第十八次大会在罗马召开,从公元 1512 年至 1517 年为止,教会历史上名为第五次拉特兰大会(Lateran 乃是在圣彼得大教堂兴建之前,教宗在罗马城里的官方教会之名)。这个大会想要清除路德游历罗马时所见到且斥责的各种恶习,但是它的成就并不大。这个大会最了不起的地方是使人注意到教会的结构与习俗亟需改革。

特兰托会议,与前述这三个基督教全体大会比较起来,可说是一个空前盛大的成就。天主教会的数百位主教、修道院院长和特殊宗教团体领袖,浩浩荡荡地聚在一起,经过好几个会期,历时几乎长达二十年之久。这个大会曾经惨遭瘟疫、战争与代表之间争议的干扰。而且下召举办这个大会的教宗,又在这大会期中死亡,由教宗庇护四世终结这个大会。庇护四世乃是非常仇视新教的教宗,因此,特兰托会议不但没有使基督教国度重新团结起来,反而使它原有的鸿沟更加扩大。然而,这个大会确实巩固了罗马天主教主义,并赋予它复苏与重生的动力。天主教领袖现在知道优良天主教徒应该接受的信仰内容,并且为何而战。除了革除教会的腐败因素,这个大会制定了一套命令与一个信经,使所有天主教的教条变得整齐划一,并且谴责所有反对其中任何一项的人,如同像路德一样的新教徒。特兰托会议的咒逐,宣告路德与其他新教改革家及其跟从者都是异端,这个咒逐至今仍然有效。[3]

既有了这些教会历史的背景知识,我们现在比较容易了解英国改教家的神学,以及罗马天主教反宗教改革神学。本书要把注意力集中在英国的二位主要改教家:克兰麦和胡克与他们的神学贡献,以及天主教方面的特兰托会议。当然,有许多教会领袖和思想家对于这些改革有影响力,但是因为时间与篇幅限制,只容许我们考虑到这些人;事实上,无论从哪一方面来说,他们都是最重要的代表。我们会专心注意这些改教家与特兰托会议对 16 世纪宗教改革三个主要原则之看法:圣经是基督教信仰与实践的最高权威(*sola scriptura*)、惟独靠着恩典因信称义的救恩(*sola gratia et fides*)以及信徒皆祭

司。此外,还有许多其他的问题,在罗马与英国的宗教改革上也扮演了关键性的角色,但是由于时间与篇幅的关系,我们只能注意到这段历史的主要因素,而对所有边缘问题和次要情节只好忍痛割爱。

克兰麦:英国宗教改革之父

这两位英国改教家都承认,对基督教信仰和实践而言,圣经绝对够用,并且具有独一无二的至高权威,而不抛弃传统。追根究底地说,正如胡克的权威巨著《教会行政法规》(*Law of Ecclesiastical Polity*)一书所显示的,胡克的安立甘神学保留的天主教传统,超过其他所有新教神学。然而克兰麦和胡克两人都要求,任何保留下来的传统信念与习俗,都必须符合圣经。同样的,这两位英国改教家也都提倡惟靠恩典因信称义的新教教义,同时却强调成圣与善行的重要性。最后,他们也都教导,所有耶稣基督的信徒都可以直接到神面前,为他们自己及其他人祷告,并不需要神职人员或圣徒居中介入。在这同时,他们对于授圣职礼(ordination)和祭司职分,包括使徒统绪,以及经过正式的授职礼,传递不可抹煞的属灵特征给受职者,都非常重视。根据他们的清教徒对手的看法,第三个新教原则,也就是信徒皆祭司,乃是这些改教家最忽略的一面。清教徒把公祷书、使徒统绪与祭司服饰和祝福,视为胡克与他的安立甘教会学肯定"教宗制"(popery)的潜在记号。然而,克兰麦、胡克和其他前前后后的安立甘神学建构者都是新教徒,乃是毋庸置疑的事,即使他们的新教主义绝对具有传统主义的色彩。[4]

克兰麦通常都被视为英国新教主义的创始者。"即使他并非第一流的神学家,但他绝对具有决定性的作用,以及垂诸久远的影响力。"[5] 克兰麦很少撰写正式的神学著作,但是经由他向所有人开放圣经的政策,以及公祷书的完成,他确实负责过许多"间接的神学"。他也透过他所撰写的英国教会宗教条款,影响英国的神学。在公元1553年6月,也就是他殉道的那一年,克兰麦撰写了四十二条宗教条款,成为后来三十九条宗教条款的基础。正如有一位现代克兰麦诠释者所说的:"他交给教会一本圣经、按圣经传讲的道、一本教义问

答、一本祷告手册与一份信仰告白。如果他没有用论文的方式，撰写更多作品，那么他所主导的所有改革工作，也都只是停留在神学的层次。"[6] 克兰麦的思维和改教工作中，最主要的影响力是来自路德宗和改革宗的神学。特别重要的是，他与布塞的友谊关系，布塞曾经想要促使欧洲大陆的新教徒团结，并且也想要帮助茨温利和路德对基督临在主餐的观念，找到中庸之道，结果都是徒劳无功。此外，克兰麦的太太以及她叔父纽伦堡的阿西安得，对于克兰麦的思想，当然也都会有影响。

关于圣经方面，克兰麦的行为比他所写的话更有影响力。在亨利八世把他任命为坎特伯雷大主教之后不久，克兰麦就引进了第一本名为 *The Great Bible* 的英文圣经，给这个国家的众教会。即使克兰麦并非翻译者，但它也被称为克兰麦圣经，因为他为这本圣经写序，并且为它策划配销到所有教会的管道。在这个序文中，这位宗主教鼓励所有人都读这本圣经，并把它称为"神的道，最宝贵的珠宝，在地上所留存的最珍贵遗产。"[7] 对克兰麦而言，圣经乃是"改革宗（新教）信仰的基础"，并且"圣经的一切内容都'必须视为最可靠的根基与无误的真理；任何不是以圣经为根基，但触及我们信仰的真理，都是可变与不可靠的人类发明。'"[8] 所有的"不成文真理"（圣经所没有记载的宗教传统）都必须接受圣经的检验，只要它的公开陈述或广义原则与圣经有所冲突，都必须拒绝。

但是在另一方面，克兰麦不像许多改革宗传统的神学家，他非常重视与圣经相融的传统，并且对圣经没有提到的问题，常常诉诸教父作为权威的根据："他可以承认，这些教父的言论并不重要，甚至可能有错误，如果它们并不是以神的道为根基。但是与这相反的方面，他也主张：'每一个圣经的注释，只要是古老、圣洁与真教会所同意的，都需要相信。'"[9] 克兰麦与16世纪其他的英国改教家，都想要在圣经的最高权威与尊重古代基督教传统之间，找到并维持微妙的平衡。这是英国宗教改革的特征之一：尊重最初几世纪之教父和信经的辅助权威，特别是在仪式的问题与教会的内部规范上。

克兰麦对于 *sola gratia et fides*（惟独靠着恩典因信称义的救恩）之新教原则的委身，在他出版的讲章《救恩论讲章》（*A Homily on*

Salvation)(1547年)显示得一清二楚,它"另辟蹊径,成为英国教会的正式教导"。[10]在这些讲章里面,这位英国改教家批评与谴责罗马天主教,透过信心、圣礼与功德"将义赐给人"或"将义灌输给人"的教义,并且主张:"我们的称义白白地来自神的怜悯",并不是因为我们所作的任何善行,只是根据一个"真实与活泼的信心,虽然如此,它依然是神的恩赐。"[11]克兰麦的救恩教义,几乎与欧洲大陆的改教家路德、茨温利和加尔文等人完全一样。然而,他为未来的安立甘神学家胡克,和伊丽莎白协议的其他神学家立下榜样,着重成圣就是一生的圣洁与行善,是从得到称义的"真实与活泼的信心"自然流露出来,而且也必定会从那里出来。不像路德一样,克兰麦对雅各书的评价非常高,并且认为雅各书的信息与保罗的救恩教导并无冲突:"因为产生恶行(没有悔改)或没有善行的信心,并不是正确、纯洁与活泼的信心,而是死亡的、魔鬼的、虚假的与伪造的信心,正如圣保罗和圣约翰所说的一样。"[12]

最后,克兰麦对于信徒皆祭司的原则,并没有直接说什么,但是他依然间接承认这个原则,并不下于"惟独圣经"与"惟独靠着恩典因信称义的救恩",即使是用英国新教特有的方式表达出来。克兰麦与其他的英国改教家并肩合作,与他们的欧洲同侪一同拒绝罗马天主教的祭司职权主义(sacerdotal clericalism)的观念,也就是在授职圣礼中可以授予特别的属灵能力给神甫的观念。[13]他们拒绝传统的天主教信念,反对惟独神甫可以赦免人的罪,并在弥撒的献祭中把基督重新献为祭物。在一个名为《圣礼之真实及大公性辩解》(*Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament*)的论文中,克兰麦谴责教宗制教会的祭司主义,视之为"他以及他的改教家同侪认为,不得不连根铲除的错误大本营。"[14]与这大异其趣的是,他想要保留牧师的头衔为"神甫",并且赋予新的意义,只因为它是新约名词"长老"的一种英文翻译。他认为,神甫是教会按立来传讲和教导神之道的人,负责牧养会众属灵的需要,并且施行浸礼和圣餐礼。英国教会认为,神甫所负的是先知和牧养的职责,并不是一个独特的祭司职分。根据克兰麦的看法,惟有基督站在神与信徒之间代求、赦免且分赐恩典,才是我们真正的祭司。

有些批评者认为，克兰麦等于是监守自盗，也就是说，他虽然否认祭司主义，并且间接主张每位信徒都有祭司的职分，但他却坚持中世纪教会的阶级组织和君士坦丁主义。对于克兰麦和后来的安立甘主义者，英国统治者是英国教会的最高统帅，即使基督是教会惟一的元首。他们把国王或女王，视为神在整个联邦里的世俗执行者，包括政务与宗教在内，并且拥有权利和权柄指定英国的主任牧师，即坎特伯雷宗主教。教会本身则由在国王与宗主教之下的阶级系列，包括主教、神甫与执事所领导，并且在这使徒统绪的组织架构里，必须举办真正的授职圣礼。对所有实务而言，主教具有权威，可以核准圣礼、按立与任命他们教区里的神职人员。这种具有高度主教制精神的教会组织法，乃是胡克在其权威巨著《教会行政法规》一书中所策划与辩护的，但是最初是由克兰麦奠定基础（根据英国教会的罗马天主教传统）。对于低派教会，特别是清教徒而言，这种从在罗马天主教主义之下的英国教会所保留下来的制度与仪式，具有祭司主义的味道，即使英国教会并未表示，神甫具有特别的属灵能力。

克兰麦透过《圣礼之真实及大公性辩解》这篇论文，以及公祷书和宗教条款等著作，塑造英国教会的圣礼教义。他所设定的方向和所奠定的根基，显然是要避免重蹈他心里觉得凄凄然的，在欧洲宗教改革家之间因为圣礼而发生之两败俱伤的战争。克兰麦在公祷书，以及包括在宗教条款的教义宣言里，关于浸礼和主餐仪式所使用的确实措词，为各种诠释都保留空间，同时又把典型的罗马天主教教义、茨温利主义和再洗礼派的诠释与习俗排除在外。克兰麦对于这两个圣礼的观念，与加尔文和布塞的可以成为对比。至于浸礼，他主张如果对象具有信心，可以施行婴孩洗礼和重生洗，或者让长大成熟受过浸的孩子承认信仰。好像改革宗神学家，克兰麦把浸礼和割礼作为对比，并且认定父母是基督徒、受过浸的孩子乃是真正得救的人。他也与改革宗神学一样，辩称基督在灵里真实地临到圣餐中，如果参加者的心灵和心智都具有信心。

胡克：安立甘主义的设计师

克兰麦是英国新教主义历史的真正创始者，但是安立甘主义的神学设计师，则是胡克；安立甘主义乃是伊丽莎白协议发展成熟的神学。克兰麦受高派教会激赏的思想元素，是胡克使其发扬光大起来的，包括正式的礼仪和阶级式的教会组织法。并且，他也把这些思想，与温和的经院哲学对于自然和恩典的看法，包括自然神学以及对人类自由意志和参与救恩过程（神人合作说）等观念，组合起来。如果克兰麦对于英国新教主义的看法，根据英国教会低派教会的清教徒，诸如特拉维斯和卡特赖特（Thomas Cartright，1535—1603 年）等人的眼光来诠释，并强加在英国教会，那么新教主义的这一支派可能永远也不会变成安立甘主义，它看起来会迥然不同。然而，事实却不是这样。伊丽莎白一世显然最爱像胡克这种神职人员，他与欧洲新教宗教改革的脉动大唱反调，非常倾向于天主教的传统主义，但是又不会落入中世纪天主教教义和习俗的窠臼。他的讲道和著作，尤其是长达好几卷的洋洋巨著《教会行政法规》，使胡克变成“伊丽莎白协议背后最佳的神学诠释者”。[15]这个协议与胡克神学缔造了半新教、半天主教的安立甘教会与神学，但饱受以日内瓦为典范的英国清教徒、长老教会信徒与各种其他不从国教的新教徒之轻视与否认。

毫无疑问地，胡克欣然同意克兰麦和一般威权式改教家对于新教前两个重要原则“惟独圣经”与“惟独靠着恩典因信称义的救恩”的看法，不过，胡克对于这两者具有很独特的见解。此外，他根本不理“信徒皆祭司”的第三个新教原则，以至于他的清教徒敌手认为，他是一位潜在的天主教徒。关于圣经的原则，胡克遵守三十九条宗教条款所表达的英国教会的正式教导。这个有权威的英国教会教义告白中，第六条主张，圣经对于基督教信仰和实践，具有绝对至高无上的主权和权威。另一方面，胡克并没有否认圣经作为基督教神学与生活之信息来源与标准的特殊地位，但他承认好几重权威，按照由大到小的不同等级，从神开始，然后到圣经、国家法律和个人良心。他对于任何事物，包括权威在内，都是用程度和等级的眼光来看，并且否

认他所见之清教徒以黑白分明、是或否的思维倾向、只诉诸圣经，往往拒绝其他所有权威的作风。[16]胡克对于圣经沉默或没说清楚的领域，很喜欢诉诸柏拉图、早期教父、教会信经、国王的宣告、哲学家和律师。对于权威，他会寻找广泛、理性的诠释方法，而避免他视为理性主义与狭隘教条主义的极端。

胡克最冒犯清教徒的地方可能是，他使用中世纪经院哲学的自然神学。对于大多数欧洲改教家，包括路德、茨温利和加尔文等人，经院哲学乃是他们所拒绝之天主教神学的主要部分。然而，胡克相信，在类似托马斯主义的两层架构中，恩典（超自然的领域）使自然实现，并不会克制自然。20世纪的胡克仰慕者和评论家桑顿（Lionel Thornton），把这位安立甘圣徒的思想归纳为："人类（对胡克而言）乃是自然界的冠冕，并且使人类在这个领域具有独特地位的原因乃是因其拥有道德抉择的自由。人类拥有自然的理性之光，藉此可以认识至善，并且也具有自由意志，藉此可以选择至善并且认同至善。"[17]换言之，根据胡克的看法，人性受到堕落和原罪破坏的情形并不是太严重，以至于不能得到恩典，并且不能借着恩典之助而与之合作。理性与自由意志最大的用途是，作为神与救恩真知识的预备，并且当人类得到的神圣启示和拯救恩典显现出来的时候，人性会被提升到可以分享神生命的层次，并不是重新受造而已。这种观念代表，人类的天然智力，甚至在特别启示之外，借着观察自然界，也可以对神具有部分认识，因为"整个自然界，乃是看见与认识神的一面镜子。"[18]胡克的改革宗敌手，把这整个形上学与认识论视为反新教的架构，并且是中世纪天主教根基的再现。

胡克毫无条件地同意新教"惟独靠着恩典因信称义"的原则。在他的论文《细论称义》（*A Learned Discourse of Justification*）中，这位安立甘神学设计师把义分成两类的方式，会使人自然而然地联想到路德与完全反其道而行的罗马天主教的官方教导（在特兰托会议所宣告过的）。对于胡克，"所称的义"既不是灵魂固有的，也不像"成圣的义"一样，注入到灵魂里面。[19]"所称的义"永远惟有神借着白白的怜悯和恩典，因基督的死和我们的信心而归给我们。"成圣的义"并不是与神关系正确的功德（正如天主教的想法），即使这二者纠缠得

难解难分。在这些方面，胡克完全同意路德、克兰麦和三十九条宗教条款，其中第十一条清楚地承认“惟独靠着恩典因信称义”的教义。然而，正如对于圣经教义的例子，胡克在英国教会里的加尔文主义对手，对于他的救恩教义很不满意；因为胡克认为，因无知而否认惟独借着恩典因信称义的罗马天主教徒可以得救，并且人类可以借着自由接受神的恩典，参与自己得救的事件。尽管他也谈论拣选，甚至预定论，但他最终认为，它们的根据是神的预知，而不是永恒之神的预定。

对于英国教会的低派新教徒而言，胡克救恩论最令人头痛的地方或许是，他认同救恩是大公与正统的神化观念。[20]即使他教导新教教义，说最初的救恩是一劳永逸地赦免宣告和归给的义（法理上的义），胡克往往也把救恩描述为，人性透过圣礼慢慢分享神性的过程。尽管拒绝天主教的浸礼和圣餐（或称为神圣交通的圣礼），因功生效（*ex opere operato*），把恩典灌输到人里面的观念，胡克却接受古典的正统与大公信念，也就是圣礼使人与神联合，并使人更新变化成为真正圣洁与不死的人。他只在这个信念上增加，这种情形发生的条件是，这个人必须要有信心，并且这个过程的圆满完成，是在天上而不是在地上。因此胡克遵守新教的称义观，并且将它与正统和大公的古典成圣观组合起来，以至于许多英国新教主义的批评家指控，他与罗马天主教暗通款曲，并且把宗教改革 *simul justus et peccator* 的原则（基督徒同时是义人又是罪人）冲淡。

胡克在口头上承认“信徒皆祭司”的原则，但是在发展安立甘主义的传统时，却尽可能采用天主教的教权主义。当然，他并不否认，每位真正受过浸的信徒，能够直接到神面前祈求赦免和帮助，他也不承认，教会需要特殊的祭司职分，来赦免罪行或执行类似天主教弥撒的献祭仪式。虽然如此，但是，至少在英国教会的恶意批评者眼中，胡克的圣职教义岌岌可危，非常接近天主教的祭司主义，因为胡克接受而且为“天主教的教会管理教义，主教经由可见的统绪具有使徒的权威”辩护。[21]低派教会认为，这种阶级与天主教的教会组织，一定会回到罗马令人窒息的拥抱里。清教徒对于安立甘主义强调主教权威的回应是，越来越强地呼吁教会废除这个职位。但胡克则变本加厉，

既辩护且强化这个职位。在《教会行政法规》一书中，根据他稍早以前采纳的原则，也就是以国王为英国国家教会最高统治者，胡克尽量拉近政府和宗教团体的距离，使"教会与国家成为一个社会的两面。"[22]在这个出现两种权威的社会中，胡克把优先权归给统治者（国王），使伊丽莎白一世在英国扮演君士坦丁大帝在教父时期，或查理曼大帝在中世纪教会的相同角色。

胡克对于教会组织的观点，并没有公开否认普世信徒皆祭司的观念，但是他的看法确实削弱了这个原则的权威。这个观点一定会造成的趋势就是，平信徒会把胡克的安立甘礼仪系统上面的属灵权威，当作恩典的媒介。胡克的现代诠释者和辩护者桑顿承认，这位安立甘神学家脚踏两条船，既是天主教徒又是新教徒，二者平分秋色，而且胡克在整个生平中，不断地倒向天主教这边。这点在胡克的教会学，也就是关于教会的教义上，更是不争的事实。[23]然而，胡克从未想过要使英国与罗马教会破镜重圆。他的《教会行政法规》一书，乃是为了回应他视为两个很致命的极端，即清教徒主义与罗马天主教的传统主义，所研究出来的作品。他想要守住中庸之道，既效忠新教所恢复的新约基本教义，同时又忠于正统与大公的最佳传统。反对胡克的两批人马，对这个折中方案都不满意，但是这个中庸之道，确实打造出在英国领土内可长可久的国家教会。

谈到安立甘主义，如果不提安立甘宗的两本主要出版物：《公祷书》和《三十九条宗教条款》，就是很令人扼腕的遗珠之憾。这两本著作，在这个英国宗教改革的历史中都曾经露过脸，但是它们对于这段历史的重要性，并未阐释清楚。《公祷书》是公元1549年，由克兰麦创始启用，并且在此之后历经数次修订。在某种程度上，每一个安立甘宗的自主团体，例如美国的圣公宗教会（在美国革命战争中，脱离英国教会）都各有自己的《公祷书》，但是它们也都有许多共同之处。这《公祷书》要取代与简化英国罗马天主教非常复杂的礼仪，并且要使英国人拥有属于自己语言的统一礼仪，以及成套的崇拜灵修与仪式材料。它编订整个年度的主日崇拜讲章经文，以及圣经经句、总祷文（litany）、特别崇拜的形式和礼仪。它也包括团体与私下使用的祷告文。这个《公祷书》的目的是团结教会，并且避免宗教上的个人主

义。全世界的安立甘宗教会都同意，神在美丽、一致、团体的敬拜中，而不是在偏离所有基督教大传统、即兴演出的敬拜和灵修中可以得到荣耀。当然，各路各派的清教徒都认为，《公祷书》辖制太大、太天主教化，并且憎恶他们使用法律强制执行《公祷书》。最后，当越来越多清教徒拒绝使用的时候，《公祷书》就变成公开叛乱的导火线。

《三十九条宗教条款》代表举世各地安立甘宗正式教义的宣言。正如《公祷书》一样，安立甘宗的各个团体，可能都会对其三十九条加上相当幅度的修订，但是它依然是所有安立甘宗统一教义的标准。我们已经提过一些条例，尤其是主张圣经至高无上的权威，以及惟独靠着恩典因信称义的救恩。第一条涉及安立甘宗对于神圣三位一体的信仰，第二条关于基督的二性教义。第八条让使徒信经、尼西亚信经和阿塔那修信经具有特殊的权威（美国的版本不包括最后一个信经）。第十七条是“关于预定论和拣选”的条例，避免双重预定论，并且保留空间，让人可以把预定论的根据诠释为预知（正如许多安立甘宗与圣公会所作的诠释）。第二十二条谴责炼狱的观念，而接下来的条例都论述对于圣礼的正确信念。最后一条准许基督徒“在地方长官要求下发誓”，即使就一般情形而论，基督禁止人说“虚空与轻率的誓言。”[24]正如其他的一些情况，最后这个条例是针对再洗礼派的响应，再洗礼派甚至在法庭上也拒绝发誓。

这三十九条的精神，一面倒地倾向新教，即使有些清教徒认为，它有些部分太过于天主教化。在另一方面，英国教会组织法与神学中的有些观点，包括《公祷书》在内，都是狡猾的或过度的天主教，即使像胡克这样的安立甘神学家，都矢口否认这种倾向。教会历史学家冈萨雷斯，把这种情形简单扼要地描述得恰到好处：

> 伊丽莎白协议，在当时或许可以视为，想在罗马天主教主义与欧洲大陆正在形成的新教宗教改革之间，发展出一个中庸之道的企图。因此，这协议必须与内部的激进分子针锋相对，并且这些争议也真的产生过政治动乱。但是，就长期而言，这个安立甘宗的中庸之道，在身经百战后变成英国基督教最具代表性的神学，而其他的神学派别，从罗马天主教

到极端新教都只得继续与它共存下去。[25]

特兰托公会议：天主教宗教改革的瑰宝

天主教宗教改革的主轴大戏，就是特兰托公会议。正如一位枢机主教所描述的："在教会历史上，没有任何大会决定过这么多问题，确立过这么多教义，或者制订过这么多法规。"[26]当这个大会在公元1563年12月4日终于闭幕的时候，共有四位教宗的使节、三位宗主教、二十五位大主教、一百二十九位主教、七位修道院院长、七位天主教特别团体的领袖、十位检察官与欧洲所有天主教国家的大使联合起来，十分郑重地共同签署这个大会所通过的繁多令谕。教宗庇护四世当时卧病在床，他回应这个大会的结论，说："这一切都是神的灵所感动出来的成果。"[27]有一位现代天主教传统主义者归纳说：

> 这个大会对于在天主教传统与异端教义之间的所有差异，都发表过言论，并且果断地决定，天主教徒应该相信的是什么。这个大会的成就极其重要，使教会确认她的稳固根基，杜绝对于启示真理的争论，确定从此以后，除非错得太离谱，否则无人可以否认的规章。[28]

对罗马天主教徒而言，特兰托会议在界定教条并联合教会抵抗各种新教支派的异端上，乃是无比伟大的成就。但是，对于各种旗帜的新教徒而言，这个大会乃是罗马教廷所玩弄的反动势力，使罗马天主教的范畴僵化起来，并且把改教家想要恢复的福音真理定为异端。

特兰托会议颁布了许多教义的令谕和法规，也就是对于官方信念（教条）的肯定，以及对于否定这些信念者的谴责。路德与其跟从者，特别被称为异端的教师，他们的信念也受到咒逐（订为异端）。对于在特兰托会议之后的罗马天主教徒而言，这些令谕与法规具有什么合法地位呢？有一位重量级的天主教学者罗普斯（Daniel Rops）解释说："在教条的层面上，这个大会的决定，对于所有天主教徒都有约束力；否认这些决定就是异端。但是，在风纪的方面，为此争辩或不

同意它们就被视为轻率与叛逆，甚至是分裂教会的行为，不过，并不会因此就被教会驱逐。”[29]换言之，特兰托会议定义的天主教徒必须相信的内容，具有最终的权威，只要拒绝它的任一条令谕或法规，等于就是异端。虽然许多现代的罗马天主教徒，对有些特兰托会议的令谕和法规有疑问和争辩，他们仍旧必须很小心地进行且采取保护措施，以免被理解为，他们否认这些条例。尤其是对于天主教神学家和神甫，这种否认会变成受到惩戒的原因——如果不逐出教会的话。

因为特兰托会议处理了这么多信念与实践的问题，我要把对这个大会的叙述限定在它与新教的三个主要原则有关的重要决定。这个大会最先讨论而决定的问题之一，就是圣经与传统的权威。虽然罗马天主教从未正式声明传统与圣经权威的相对比重，但是天主教曾经把不成文的传统视为与圣经同等。当他们受到新教徒的挑战，被要求证明圣经之外的教导和习俗的真理，例如为死者祷告和变质说的教义之时，罗马则说，这是由使徒传给其继承者，即主教的口头传统。新教徒否认这种不成文传统具有拘束力的权威，并且表示，只有圣经特别教导过的信念和习俗，才能对基督徒有所要求。特兰托会议对于新教之挑战的回应乃是，宣告基督教的教义和习俗具有两种权威的来源，正如特别启示本身也有两种形式：

> 这个大会遵循正统教父的例子，用跟教父们同等的虔诚和敬意，接受并尊敬旧约、新约的所有书卷，因为这两本圣经的作者是同一位神；这个大会也接受并尊敬信心和道德的传统，因为它是从基督口头传下来或是圣灵所感动，并由天主教会不断保存下来的。[30]

特兰托会议不仅承认圣经以外的传统权威，而且还咒逐或者谴责任何明知故犯、任意拒绝，或侮辱这些权威的人。同时，这个会议也认同武加大拉丁文圣经译本（包括所谓的次经书卷在内），乃是可靠的圣经版本，并且授权给母会（罗马教会）作为圣经诠释的最高审理机构。

正如关于圣经与传统的令谕，特兰托借着把罗马天主教的“标准

称义教义”，“接纳”为教条，作为对于新教主义的回应。特兰托大会的第十六个会期，几乎持续了一年之久（1546—1547年），在冗长的争辩之后，制订了称义的令谕，将“称义”定义为：“身份的转变，亦即由第一位亚当出生的身份，转变为在恩典之下并且被领养为神儿子之身份……是透过第二位亚当，也就是耶稣基督，我们的救主。在福音传开之后，这种身份的转变，若没有接受过重生的水（浸礼），或没有意愿要受浸，就不能发生。”[31]而且，这个大会命定：“称义不只是罪得赦免，也包括成圣和内在更新，一个人经由自愿接受恩典与恩赐，变成义人而非不义的人，变成神的朋友而非敌人，使他成为神的后裔，具有永生的盼望。”[32]因此特兰托会议把“称义”视为“成圣”，把它们当作是同一个救恩铜板的两面。这个令谕也把称义视为：借着在浸礼时内住的圣灵，把信心、盼望和爱心注入到受浸者里面，并且否认得救的人只是“被称为义”。由这个称义的令谕看来，得救的人乃是“根据个人的性情和合作状况”，把义接受到他们的里面成为他们自己的。[33]那么，这个大会的结论等于驳斥法理上或外来的义，以及神恩独作说。新教徒把这个令谕解释为，基督徒惟有已经成圣才能称义，而成圣是与神恩典合作的结果，因此称义必然是人类工作的结果。然而，特兰托会议从头到尾，都不曾这样明目张胆地说过。

在称义的令谕之后，特兰托会议宣布三十三个称义的法规，等于谴责（咒逐）反对的歧见。第九个法规表示：

> 如果有任何人说，有罪的人可以惟独因信称义，意思就是，不需要其他的合作行动就可以得到称义的恩典，并且罪人完全没有必要准备，以及按照他的意志采取行动。愿他受到咒逐。[34]

第十一个法规说：

> 如果有人说，罪人或惟独透过基督之公正（义）的归给；或惟独罪得赦免而称义，而不包括圣灵浇灌在他们心里的恩典与善行（爱心）；或者也说使我们得称为义的恩典仅只是神

> 的良善旨意。愿他受到咒逐。[35]

对于新教徒,这个大会触犯福音最明显的地方乃是(按照他们的认识来说),第三十二条法规:

> 如果有人说,义人的善行是神的恩赐,以至于否认,这些善行同时也是这个称义者本人所作的功德;或者说人借着神的恩典和基督的功德所作的善行……不能真的使恩典增多且得到永恒的生命;并且,假如他在蒙恩的身份中去世,也不配得到永恒的生命,甚至也没有使荣耀增加。愿他受到咒逐。[36]

对于新教徒而言,这个咒逐似乎是,罗马天主教提倡靠善行称义的铁证。

特兰托会议对于称义的令谕和法规,所得到的最后结果是,弃绝新教的救恩论且与新教更形疏离。虽然小心翼翼地述说又字斟句酌地描述,但特兰托清清楚楚地否认惟独靠着恩典因信称义的救恩,而且认定称义是包括人类意志的合作与行善积功德的过程。当然,特兰托会议也承认,恩典的重要性无与伦比,超过一切,若没有神先行的恩典赐人能力,就没有任何人可以作任何善事。但是,罪人得称为义的义并非纯粹的恩典。积功德与得到称义的能力,或许是一个恩赐,但也有一部分是赚到的。新教徒被这个观念吓得魂飞魄散,退避三舍;正如天主教徒对新教俨如"法律小说"之法理上的义敬而远之,是一模一样的。

特兰托会议对于"信徒皆祭司"的彻底拒绝,则是明目张胆的。在一个关于"神圣授职"(授圣职礼)的令谕中,这个大会表示:

> 在授职圣礼(授圣职礼)中,正如在浸礼和圣信礼(即基督教的坚信礼),有一个特性烙印在受职者身上,既不能污损也不能抹煞。因此,本神圣大会严正地谴责,他们所说新约的祭司只有短暂的能力,并且他们在得到适当按立后,仍然可

以再变成平信徒——如果他们不再执行传扬神之道的职责。但是如果有人说，所有基督徒毫无例外都是新约的祭司，或具有同等的属灵能力，这人显然就是要颠覆教会的阶级组织。[37]

这个大会重新确认天主教会的传统阶级制度，包括教宗、主教、神甫和执事，并谴责任何否认这制度的人。

特兰托大会也发布令谕，肯定罗马关于炼狱、变质说与赎罪券的传统教导。它也发布惩戒的令谕和法规，矫正恶习和败坏的行为，包括出售赎罪券图利在内。如前所述，特兰托对于基督教国度的影响乃是，大大地巩固罗马天主教的地位，以及加深她与新教之间的分裂；实际上，所有新教徒都被其法规逐出教会之外。只有在名为第二十一次基督教全体大会的第二次梵蒂冈大会（1963—1965 年），新教徒才获得比较体面一点的身份，被罗马称为“分离的弟兄”。当然，我们也必须记住，远在特兰托会议咒逐新教徒之前，主要的新教改教家和他们的许多跟从者已经习以为常，把教宗称为“敌基督”，并把他的整群人马都交付给地狱。

有部分原因是要回应特兰托大会与预料它会发布的令谕与法规，所以欧洲威权式新教团体纷纷出版正式的教义告白。路德在公元 1537 年撰写“施马加登信条”，以便简单明白地概述他本人的基督教教义版本，以因应就要来临的新大会。在特兰托大会闭幕不久，路德宗领袖出版了协同信条（Formula of Concord，1577 年），这是路德宗比较详尽的正式教义。当特兰托会议接近尾声时，荷兰改革宗基督徒撰写了比利时信条（Belgic Confession，1561 年），而瑞士改革宗教会则欣然拥抱海德堡教义问答（Heidelberg Catechism，1562 年），这变成最后问世的改革宗信仰告白，包括长老教会的威斯敏斯特信条与威斯敏斯特信仰问答（Westminster Confession and Catechism 分别是 1647、1648 年）在内。

在基督教神学史中，伟大的宗教改革篇章在一片混乱扰攘的声中落幕，教会与文明社会都四分五裂，好像被五马分尸一样，惨不忍睹。基督教国度的好景不再，就像明日黄花，永远再也见不到了。中

世纪伟大的梦想——建立一个统一的基督教社会;它在伊丽莎白一世之下的英国产生了一点回响,但是对于欧洲整体而言,这个梦想在神学论战的硝烟炮火之中,已经完全褪色了。不久之后,神学论战演变为兵戎相见的生死战斗,16世纪与17世纪之交,许多新教和天主教的领域里都爆发内战。在中欧,新教和天主教的三十年战争,从公元1618年开始,一直打到公元1648年为止。规模比较小型的战争,在同一时间也在法国和英国爆发起来。

在宗教改革接近尾声的时候,不仅整个基督信仰的国度四分五裂,连新教主义本身的分裂也恶化得令人无法置信。在大不列颠(英格兰和苏格兰),英国教会因原有的清教徒运动,产生了许多小团体。这些小不点的团体,大多数都是新教主义或苏格兰的长老会主义,因此也是改革宗神学的支派。清教徒神学最有影响力的地方是北美,数以千计的各种清教徒(当他们在祖国的尝试失败之后)移民到那里,以逃避英国的迫害,并且建立像日内瓦一样的基督教联邦。在荷兰,改革宗教会因为预定论教义闹得四分五裂,因此又有一种名为阿明尼乌主义(Arminianism,以 Jacob Arminius 为名)的新型新教神学应运而生。17世纪,有些新教徒热衷于理性与科学的崛起,并且对宗教战争又如大梦初醒,因此想要寻找纯理性的宗教,自然神论于此诞生。最后,从宗教战争的灰烬、理性主义的叛乱,以及许多新教神学沦为死气沉沉的正统教义中,有一个着重心灵的基督教,在17世纪应运而生。这个新运动名为敬虔主义(Pietism),注重经验超过教义,带动了18世纪初期的奋兴运动。

因为受到后宗教改革动乱的影响,新的宗派和新的基督教教义纷纷冒出来。循道会以及它的子子孙孙,都是从敬虔主义与奋兴运动发展出来。浸信会乃是清教徒与荷兰的再洗礼派交会,所产生的火花。好几位美国总统属于神体一位论教会,乃是自然神论与启蒙时代之自然理性宗教的结果。荷兰的阿明尼乌神学,对于早期循道会、许多浸信会、英国教会与其美国后裔,也就是圣公宗教会的影响都非常深远。神学史的下一章,将会借着回顾无数宗派的根源:16世纪的神学辩论和争议,来详述新教主义如何四分五裂。

第八部分　换　装

新教神学的多元化

到目前为止，基督教神学史上发生过两次大分裂。第一次大分裂，在大公、正统的基督信仰初期，东西方教会经过数世纪慢慢地酝酿成形，最后终于在公元1054年爆发，迄今仍然未曾愈合过。第二次大分裂，是16世纪的时候，发生在西方教会里面，打从公元1520年，教宗把路德逐出教会之后，正式揭开序幕。新教本身对于许多芝麻小事都有歧见，但对于罗马教会统一的大势力，他们却形成一个相当团结的统一阵线。对于他们彼此之间的次要差异，路德宗、改革宗和安立甘宗的神学家，如果不是在政治上，至少在神学上会采取共同的立场。在整个16世纪的大部分期间，尽管因为在圣礼和教会管理上的差异，以及追随不同的领袖而互相中伤诽谤，但这些威权制的宗教改革家族，在信仰和教义上还是团结统一的。新教家族的第四个成员再洗礼派，则受到严重的迫害，处处遭排挤与边缘化，以至于他们在公共场合都销声匿迹；因此，再洗礼派有一段很长的时间，对于正在进行的基督教神学，并没有什么地位可言。

在17世纪，这些新教家族，不仅在彼此之间，也在他们的家族内部造成很重大的神学裂痕。在这个后宗教改革世纪的初期，茨温利和加尔文的改革宗跟从者，因为对预定论教义细节意见不一，产生了内部冲突与争议。大约在公元1610年的时候，爆发一个持续很久的重大分裂，因为荷兰改革宗神学家阿明尼乌的跟从者，拒绝茨温利和加尔文主义的古典教义，完全钟情于比较倾向伊拉斯谟与再洗礼派的神人合作说与自由意志论。因此改革宗支流分岔了，涌出一支新的神学溪流：阿明尼乌主义。基本上，这个主义是新教神人合作说的同义词，拒绝奥古斯丁、茨温利和加尔文主义的古典精细照管，以及绝对预定论的信念。德国和斯堪的纳维亚的路德宗主义，在17世纪中期，经历过一个伟大的灵性复兴，名为敬虔运动，在路德的跟从者中间造成非常重大的冲突与争议，然后又使其他的新教支派都受到池鱼之殃。

英国教会，处在安立甘宗与清教徒之间，经历过一个非常痛苦的神学与政治斗争，致使许多清教徒离开母会，根据改革宗神学，创建了好几个不从国教的另类异议宗派。在18世纪，英国教会与全世界的安立甘宗家族，经历过另一个重大的变节背叛，因为约翰·卫斯理

(John Wesley)的跟从者脱离国教，另创循道会运动。最后，在17世纪中期宗教战争之后，欧洲兴起了一个新的文化气息，名为启蒙运动。这个运动引起一种全新的宗教思想，虽然是在宗教改革的所有神学家族之外开始，但这个运动最后却冲击到新教的所有家族。这种宗教思想具有不同的名称，可以称为自然神论(Deism)，或自然宗教(natural religion)。其早期拥护者和倡导者是新教徒，但是它的许多后代思想却沦为怀疑论(skepticism)与不可知论(agnosticism)。自然神论的影响力，无论是在新教国家教会的内外，都对新教的正统神学产生非常深远的挑战，并且为下一世纪的新教自由派神学奠定了基础。

路德绝对想不到，他的宗教改革呼召、他被开除教籍，以及他建立的与西方原有教会匹敌的基督教，最终不仅造成基督教国度的分裂，甚至连基督教神学也因此四分五裂。路德的异象是，恢复使徒与教父时代之正统、大公的教会。这也是茨温利、加尔文、布塞与克兰麦等人的共同目标。然而，在他们去世之后一百年，新教的改造工程，产生了脱线的现象。这并不是说，新教完全失败了，而是教会外显统一的愿景破灭了，但是这并没有什么可以大惊小怪的。因为，当他们抗拒罗马教会的时候，所有的第一代改教家都破坏过教会的外显统一，但他们都认为，这是理所当然的事。然而，这种现象却变成一个先例，因此他们神学的徒子徒孙，也跟着他们依样画葫芦，把分裂作为改革的手段。在这个部分，我要述说新教神学在后宗教改革时期的分裂历史，这要从新教主义的改革宗支派，也就是加尔文崭露头角，成为无与伦比的伟大宗师的事件开始。改革宗无论走到何方，加尔文的影响力也亦步亦趋、如影随形。然而，即使他最亲密的门徒当中，仍然有些人对于加尔文的诠释方式，与这位伟大"日内瓦仆人"的精神似乎是大异其趣。酝酿"改革"改革宗神学的企图，并且使改革宗松动，产生新款新教神学的地方，就是荷兰。

第二十八章　阿明尼乌试图改革荷兰的改革宗

阿明尼乌主义的神学源自荷兰神学家阿明尼乌,他在公元1560年出生,于公元1609年去世,享年只有四十九岁。[1] 但阿明尼乌以及他的神学,就像树大招风一样,在以改革宗神学为主或很有影响力的国家中,例如荷兰全国、大不列颠和其他国家,都引发过很大的纷争。而且在这个争议期间,荷兰省的主要城市与其他省份,有一度还因此酿成暴动。在他的生平中,阿明尼乌的教导在改革宗的团体里面,造成如此重大的分裂,以致连荷兰政府也不得不介入。虽然荷兰最高统治机构曾经证实,阿明尼乌并无异端的罪责,但他却死于因公开批评加尔文主义所掀起的另一个教会与国家危机之中。但是,名为抗辩派的阿明尼乌跟从者却再接再厉,拾起他蒙尘的旗帜,继续向改革宗发出惊人的挑战。最后,多特会议(Synod of Dort,1618—1619年)恼羞成怒,把抗辩派逐出荷兰改革宗教会之外,荷兰政府更把他们的领袖放逐出境。在这些领袖当中,有一位曾经身居要津,担任过荷兰主要政务官许多年,仍然为此受到监禁,更惨遭斩首示众的极刑;他的罪名,至少有一部分是因为,他坚决支持阿明尼乌主义的"异端",毫无妥协的余地。

抗辩派的争议平息之后好几个世纪,在清教徒和其他保守的加尔文主义者眼中,阿明尼乌主义几乎仍然等于是帕拉纠主义的同义词。然而,阿明尼乌本人曾经很郑重明确地否认他是帕拉纠主义者,也不对这种不靠超自然恩典的救恩论异端,具有任何认同感。更多谨慎的对手,则把阿明尼乌主义当作半帕拉纠主义,虽然阿明尼乌主张,救恩的主动权完全操在神的手上,以及救恩是惟独借着恩典与因着信心。阿明尼乌自己认为,他是荷兰改革宗教会的忠诚新教信徒,只是不同意加尔文主义的某些观点而已。阿明尼乌特别不以为然的是堕落前论的极端加尔文主义,但他最后变本加厉,完全拒绝无条件

的拣选或预定个人进天堂或下地狱的预定论信念。因为在(并且自从)他的时代,许多加尔文主义者,都把惟独借着恩典因信称义的新教救恩原则等同于神恩独作说,并且把神人合作说等同于罗马天主教的教义,因此他们指控阿明尼乌秘密同情罗马。阿明尼乌与他的跟从者都坚决否认,关于神与堕落有罪的人类关系,神恩独作说乃是惟一能够正确地把救恩视为纯粹礼物的看法。然而,尽管拒绝无条件的拣选与不能抗拒的恩典,但他们却持守新教的关键性原则,并且主张,基督的义因信白白地归给罪人,作成他们的救恩。

毫无疑问,在基督教神学史中,阿明尼乌乃是坐冷板凳、最被人忽略,并且完全遭受误解的神学家之一。阿明尼乌以及他的神学,"常常被人以肤浅的道听途说品头论足"。[2] 有一位改革宗评论家和批评者表示:"包括他的赞美者与诋毁者,都忽视了阿明尼乌的神学"[3],并且论到阿明尼乌本人说,他"在基督教的教会历史上,乃是为数大约十二位出类拔萃的神学家之一;这些神学家因为可以长久指引神学传统的方向,因此他们的名字刻在某些教义或信仰告白之上,而永垂不朽。"[4] 这个事实,与阿明尼乌的实际境遇,形成加倍的反讽,因为他也是"在新教主要的神学家中,最受人忽视的一位"。[5] 为了要认识阿明尼乌及其神学,以及这神学对于新教神学造成的重大隔阂,我们必须回溯到阿明尼乌本人以前的历史,调查在加尔文之后,改革宗神学的发展情形。

新教经院神学与堕落前论

虽然第一代的新教主要改教家,例如路德、茨温利和加尔文等人,都驳斥经院哲学与经院神学,但他们的直接继承者却走回头路,采用经院哲学的思维,百般强调哲学和逻辑,想要用它们建构条理井然的新教教义系统。这种后宗教改革时期的新教思想家倾向,博得了毁誉参半的名声,叫做"新教经院学者",而他们的神学,常常被人含糊其辞地称为"新教经院神学"。在他们当中,许多人想要作的是,发现可以击退所有异端(包括怀疑论者和罗马天主教批评家)所攻击的、新教严密精准的正统教义,并使之永垂不朽、神圣不可侵犯。因

此，尽管路德与加尔文，对于神学具有某种程度的奥秘，觉得安然自在，这些新教经院学者却想要模仿阿奎那的方式，想要把奥秘、不确定与含糊的歧异，从新教神学中全然除掉而后快；阿奎那曾经想用圣经、传统与理性，发展一个包罗万象、涵盖所有真理的伟大系统。当然，16 世纪和 17 世纪的大多数新教经院学者，并没有意识到，他们的神学计划与阿奎那和其他中世纪天主教神学家具有相似之处。虽然如此，后来的历史神学家在研究他们的时候，自然而然就会注意到这种相似性。

有一位现代新教经院哲学的主要学者穆勒(Richard Muller)，把新教经院哲学定义为："一种学院派的神学；它可资辨识的特征是，仔细的主题分类、小心定义的组成分子，以及坚持要求，神学所引起的逻辑与形上学问题必须求得合乎理性的解答。"[6] 穆勒把 16 世纪接近尾声时，这种后宗教改革时期的新教神学，很正确地描述为："一种正统的宗派神学，它对于教义界限的定义，比早期改教家的神学较为严格，但是在这同时，它使用的基督教传统材料却更广泛，尤其是中世纪(神学)博士所提供的材料。"[7] 尽管从事这种新教经院哲学的学者，很少人会坦承他们受惠于罗马天主教的资料来源(如果有的话)，但是他们发展之中的新教正统思想系统，从天主教借用的地方比比皆是，尤其是天主教的逻辑演绎与形上学思辩方法。

这种萌芽之中的新教经院哲学，有一位主要的例证就是，加尔文的日内瓦继任者贝扎(1519—1605 年)。当加尔文在公元 1564 年去世后，"整个担子都落到贝扎的身上。贝扎是(日内瓦)学院院长与老师、牧师协会主席、影响日内瓦地方长官的重要人士，以及改革宗新教立场的发言人与辩护者。"[8] 正如整个英国与欧洲的许多改革宗牧师和神学家，阿明尼乌曾在贝扎的教导下学习过一段时间。当然，阿明尼乌后来至少拒绝了贝扎的结论——虽然没有拒绝贝扎得到这结论的经院哲学方法。在神学历史上，贝扎最著名的地方在于，他是堕落前论的极端加尔文神学创始者之一。许多改革宗经院学者，像贝扎一样，对于与神定命有关的问题非常着迷。茨温利和加尔文二人都强调，任何事物的发生，包括亚当和夏娃的堕落，以及有些人得到救恩而其他人沉沦在内，都是神所命定的。换言之，这两位瑞士改革

宗神学家都武断地说，绝对没有任何事物是意外发生的，甚至连偶然发生也不可能。在神之外的万物，都是因为神的定命而发生的。神预先知道什么会发生，因为他事先预定这些事情，并且他之所以事先预定，是因为他在永恒里已经命定了一切。

贝扎与后加尔文时代的其他改革宗神学家，开始猜想与思考"神的天命(decrees)秩序"。换句话说，他们关怀神对万物的最终目的。神为什么创造世界呢？在逻辑上，他创造世界的天命，是否在他预定有些人得到救恩，而其他人受到永远刑罚之前，或者正好是完全相反的秩序呢？他们同意，神的所有天命都是同时发生并且永恒的，因为他们接受奥古斯丁的见解：永恒就是"永远的现在"。根据这种见解，包括过去、现在和未来在内的所有时间，都是同时发生的。他们认为，对于神，所有瞬间都是没有间隔的，甚至也没有连续性可言。万物在永恒里都是现在。因此，神并没有命定某些事物，然后等着看这些事物的后果如何，并且又再命定其他事物作为响应。神对于神之外(创造)的所有天命，都是同时发生并且没有时间性。因此，当贝扎与其他新教经院学者思考和辩论"神的天命秩序"时，他们指的是逻辑秩序，而不是时间上的秩序。所以，这个问题就是：关于神创造与救赎的定命，正确的逻辑秩序是什么？这是很重要的问题，因为我们如何看待神对于万物的终极目的，要视我们如何看待神之天命的秩序，反之亦然。

贝扎与某些其他的加尔文主义者，对于预定论教义的着迷程度，远比加尔文本人为甚。因此，尽管加尔文已经把预定论的教义放在救赎的范畴里面，成为神救恩行动的一部分，并且承认，神的拣选与定罪的目的乃是奥秘；但是，贝扎则把预定论归在神的教义里面，变成神的大能、知识和神圣照管原则演绎出来的直接结果。[9] 在这个方面来说，贝扎比较接近茨温利，而非加尔文。贝扎与其他的加尔文主义者，也从神的照管和天命的教义，演绎出有限赎罪的教义，也就是基督只为选民受死，而不是为被定罪的人受死。这个演绎法，虽然合乎逻辑，却不是加尔文本人所作的。为了保护预定论的教义不受神人合作说的破坏，贝扎与其他16世纪的强硬加尔文主义者，发展了"堕落前论"(supralapsarianism)。*Supra* 代表，在逻辑上先于其他的

另一个东西；lapsarianism，指涉的是人类的堕落（与 *lapse*，堕落，同一个字根）。所以按照字面说，supralasarianism 意指“某些在人类堕落之前的事物”。然而，这个字面定义，很难表达这个教义的神学重要性。

在神学上来说，堕落前论，是神之定命的一种定序方法；使神关于人类上天堂或下地狱的决定和命定，发生在他创造人类然后容许他们堕落的定命之前。根据堕落前论，神之定命的典型秩序是：

1. 预定有些受造物得到救恩和永生，其他受造物则被定罪，在地狱里接受永刑的天命。
2. 神创造世界的天命。
3. 容许人类堕落犯罪的天命。
4. 提供救恩方法（基督与福音）给选民的天命。
5. 把救恩（基督的义）应用到选民身上的天命。

堕落前论所排列的定命秩序表示得很清楚，神与世界之关系第一与最重要的目的，乃是借着拯救某些受造以及定罪其他的受造，来荣耀他自己（这永远都是神对于事物的主要动机）。那么，在神的旨意和目的中，按照逻辑秩序来说，双重预定论，是在创造、堕落与其他的所有事物之前，包括基督的道成肉身与救赎在内。

贝扎与其他的堕落前论加尔文主义者认为，他们只是解决加尔文本人的拣选教义之逻辑细节。这个秩序到底正确与否，是可议的问题。有些学者表示，加尔文本人会同意这个秩序。其他人则认为，加尔文会否认堕落前论，而赞同它的堕落后论（infralapsarianism）。*Infra* 代表在另一个事物之后。在这种情形下，堕落后论把预定论的定命，放在允许人类堕落犯罪的定命之后。根据堕落后论加尔文主义者的说法，神整体计划的终极目标，并不在于拣选某些人与定罪其他的人，而是借着创造世界来荣耀他自己。只是因为人类堕落犯罪，神后来（以逻辑秩序来说）才会命定双重预定论。因此，根据堕落后论，神之天命的典型秩序是：

1. 神创造世界与人类在世上的天命。
2. 允许人类堕落的天命。
3. 拣选一些堕落者得到救恩与永生，并预定其他人定罪与受永刑的天命。
4. 提供救恩的方法(基督)给选民的天命。
5. 把救恩应用到选民，并让其他堕落者(预定沉沦者)留在他们罪有应得之命运的天命。

堕落前论与堕落后论，对于许多事物的看法都是一致的。他们同意，加尔文的看法是正确的，也就是神对于世界的计划和目的，乃是透过万物荣耀他自己。他们同意，神掌管在创造和救赎中所发生的万事万物，若没有神的定命与神的促成，就没有任何事物会发生。他们同意，人类的堕落与个人最终的命运究竟是在天堂或地狱里，乃是神所预定的，神不仅是预知或者预见而已。他们同意，就使他们产生罪的重担而言，神不需要为罪或者邪恶负责，因为神超越人类的法律和公平的见解。神所做的一切都是对的，因为一切都可以荣耀神，并且，据说贝扎宣告过："在地狱里受永刑的人，至少可以因为他们在地狱可以让神得到更大的荣耀，而得到安慰。"

堕落前论与堕落后论意见不合的地方在于，神最初的(终极的)目的，到底是透过预定或者创造来荣耀他自己。另一种说法是，堕落前论认为，神预定的定命应用到所有受造为人类的身上，完全与他们也是罪人的身份无关。然而，堕落后论认为，神预定的定命，只应用在堕落为罪人的人类身上。然而，在这二种情形下，人类都是照着他们的本相得救与受刑，因为神在永恒里预定了。

加尔文主义的教义

在16世纪下半叶的整个期间，改革宗新教经院学者的两种思想学派，也就是堕落前论和堕落后论，慢慢地发展出一个加尔文主义的教义系统，后来以这教义系统的头字语TULIP(郁金香)而闻名。在阿明尼乌大争议，以及公元1618年至1619年的多特会议，对于这争

议达成结论之前，加尔文主义的这五个重点，从来未曾准确地以这个方式出现过。至少对于荷兰改革宗教会而言，它就是在荷兰的加尔文主义会议中，获颁为正式的教义。一旦定案以后，各地的改革宗新教往往都乐于接受。其实，甚至在多特会议正式颁布之前，这个头字语已经广受欢迎，并且大多数改革宗经院学者，包括堕落前论与堕落后论者在内，都认为这五点是合法的教义。但这五点就是阿明尼乌所质疑，以及他的跟从者抗辩派所拒绝的问题，并且抗辩派就为了这个原因被逐出教会与荷兰境外。简单地说，这五点就是：

T：完全败坏（Total depravity），在神以至高无上的主权，重生了他们并赐给他们救恩的礼物之前，人类都死在过犯与罪恶之中。（这通常具有否认自由意志的意义。）

U：无条件的拣选（Unconditional election），神在人类所作的任何事情之前与之外，选择一些人作为拯救的对象（这个教义对于神是否积极预定某些人受永刑，或者只是让他们留在罪有应得的永刑里面，保留开放的态度。）

L：有限的救赎（Limited atonement），基督的死只是为拯救选民，因此他赎罪的死并非普遍地为整个人类。

I：不可抗拒的恩典（Irresistible grace），神的恩典是不能抗拒的。选民会得到神的恩典，并且因此得救；而受永刑的人从未接受过恩典。

P：坚忍（Perseverance），选民一定会坚忍到最后的救恩（永远安全）。

大约公元1600年的时候，这五点是加尔文主义的改革宗神学的一部分，即使TULIP这个头字语的本身是以后才打造出来的。无论在英国与欧洲大陆何地，自认为改革宗与加尔文跟从者，除了尼西亚信经之外，至少会同意这教义的五个公理。加尔文本人是否会完全同意这五点，是可议的问题。改革宗的神学家与圣徒（传道人）通常也同意，这整个系统的主要宗旨就是，相信神对于万物巨细靡遗照

管的信念，也就是在自然界与历史上所发生的万事万物，都是神所命定的。大多数加尔文主义者，把其他的所有看法都等同于罗马天主教的教义。堕落前论者可以忍受堕落后论者，但是他们认为，堕落后论者对于加尔文主义的神学诠释乏善可陈，而且最不妙的是，它还有向神人合作说敞开大门之虞。贝扎本身对于日内瓦，甚至日内瓦学院教职员的堕落后论者，都采取容忍态度。

阿明尼乌与抗辩争议

阿明尼乌生长时代的荷兰，正在与罗马天主教遗传和西班牙天主教的宰制搏斗。有一小群叛徒揭竿起义，号召荷兰的好几个省份，对抗西班牙的统治，并且建立了一个并不稳固的联盟，名为（荷兰）省联。荷兰省是最大并且最有影响力的省份。与此同时，荷兰正在向西班牙争取自由，建立他们国内的新教教会。阿姆斯特丹的改革宗教会，创建于公元1566年，这个教会的牧师与平信徒持守新教三个主要的原则，并不与任何特定的新教支派结盟。所以，最早期的荷兰新教，乃是自成一类的新教主义，并没有严格地限定为路德宗主义或加尔文主义。[10]

阿明尼乌在乌特勒克（Utrecht）与鹿特丹之间的小镇伍迪瓦特（Oudewater）成长时，受教为一个新教徒，但是他早期所受的基督教教育，并不是很着重加尔文主义。他在十五岁的时候，被送到德国马堡受教育。就在那里受教育的期间，效忠西班牙的天主教士兵侵入阿明尼乌的故乡，并且大肆屠杀。阿明尼乌的家人，在一天之内全部都被杀死。有一位阿姆斯特丹的主要牧师收留了这位年轻的学生，他最后变成在荷兰莱登城（Leiden）新建的新教大学第一批学生。阿姆斯特丹的改革宗教会认为，阿明尼乌是最有前途的年轻牧师候选人，所以为他缴付学费，使他先后在莱登及瑞士接受教育。他在瑞士的时候，有一段时间在改革宗神学"圣地"，也就是贝扎的日内瓦学院学习。

公元1588年，当阿明尼乌二十九岁的时候，他开始在阿姆斯特丹的改革宗教会服事。无论从哪一方面来说，他的职务都是非常卓

越的。正如一位传记作者所说的："正当荷兰从中世纪的过去脱身而出，突然迈入黄金时代之际，阿明尼乌是荷兰最大的城市之荷兰改革宗教会第一位荷兰牧师。"[11]作为牧师和讲员的他，显然都深受欢迎与敬重，因此很快就变成整个荷兰最有影响力的人物之一。他与阿姆斯特丹一位市民领袖的女儿结婚，跻身于有权有势的特权阶级之中。然而，他却没有露出任何自负与野心勃勃的迹象。甚至他的批评者也从未指控过他滥用牧师职权，或者具有任何其他私人的或灵性上的缺点。他们只控告，阿明尼乌是异端，因为他身为荷兰最有影响力之教会的牧师，却公开批评堕落前论；当时，因为越来越多回来的荷兰牧师曾在贝扎之下受过教，堕落前论遂蒸蒸日上。阿明尼乌是秉承思想独立的"老派"新教徒，拒绝把任何特定支派的新教神学奉为正统教义。虽然如此，有些人却越来越坚持堕落前论是惟一真正的新教正统神学，而其他的各种看法，总是会变成罗马天主教神学的温床，因此也就是荷兰的政敌西班牙的潜在盟友。

在整个16世纪90年代，阿明尼乌与荷兰强硬加尔文主义者的冲突不断升高。有些学者表示，阿明尼乌在这段时间曾经改变过主意。他们的假想是，阿明尼乌以前如果不是堕落前论者，至少也曾经是一位"严格的加尔文主义者"。这个假定的根据似乎完全在于，阿明尼乌曾在贝扎手下受教。阿明尼乌的现代主要诠释者反对这种据说阿明尼乌曾经改变过心意的见解："所有的证据都指向这一个结论：也就是说，阿明尼乌在阿姆斯特丹服事的时候，并不同意贝扎的预定论教义；事实上，他可能从来都不曾同意过这个教义。"[12]在传讲一系列关于罗马书的课程时，这位年轻传道人不仅公开反对堕落前论，也包括无条件的拣选与不可抗拒的恩典在内。例如，他把罗马书第九章诠释为，神所预定的对象并不是个人，而是信徒与非信徒的群体。他主张，个人具有自由意志，可以加入"选民"或者"堕落者"的群体，并且诉诸罗马书8:29作为支持证据，主张神对于个人的预定，乃是根据他对于个人自由抉择的预知。身为阿明尼乌之传记作者与诠释者的邦斯(Carl Bangs)曾经提到，这位荷兰神学家，在16世纪90年代的讲道中曾经表示，他有意要在神的至高恩典与人类的自由意志之间，建设一个平衡的教义："目标是，建构一种不至于使人呆如

'木石'的恩典神学。"[13]

在阿姆斯特丹以及其他各地,阿明尼乌的强硬加尔文主义对手,很快就在阿明尼乌的证道与教导中嗅到令他们惊恐万分的神人合作说谬论,并且向教会与市府的主管官员公开指控,阿明尼乌是异端。这些官员在调查之后,宣判阿明尼乌并没有异端的嫌疑。阿明尼乌曾经向独立于特定神学系统,并容忍神学细节多样化的荷兰新教传统投诉,这些主管官员也同意了他的诉求。因此,阿明尼乌的堕落前论对手群情哗然,激愤不已,并且决定不择手段,无论如何都要打倒阿明尼乌。公元 1603 年,当阿明尼乌被任命为莱登大学神学教授这个荣誉职位时,这批人就受到重大的打击。然而,就在当时,莱登的另一位神学教授就是哥马如;在整个欧洲中,哥马如可能是最伶牙俐齿、蛮横强硬的堕落前论加尔文主义者。哥马如不仅认为,其他的所有各种看法,包括堕落后论在内,如果不算异端的话,至少也都有缺陷;而且"无论在哪一方面,他都是极为乖张易怒的人。"[14]

对于阿明尼乌就职的反应,哥马如几乎立刻就发起一个控告阿明尼乌的运动。举例来说,阿明尼乌很坦率地表示,他不仅拒绝堕落前论,并且也包括古典加尔文主义者的整体预定论。无论在公开场合,或在阿明尼乌的背后,哥马如都把这一点声明扭曲为,阿明尼乌是秘密同情耶稣会的人;耶稣会乃是令人闻之心寒胆颤的罗马天主教神甫机构,博得了"反宗教改革的震撼部队"之恶名。上述的诽谤以及哥马如的其他攻击手段,都是漫天撒谎的话。例如,他也指控阿明尼乌为索齐尼主义者(Socinianism);索齐尼主义否认三位一体,以及几乎所有的古典基督教教义。无论阿明尼乌为他自己辩护所写与所说的为何,总是不断受到谣言的攻击,而且总是笼罩在一片疑云之下。"因为争议一旦越过学术殿堂的门槛,进入讲台与大街小巷,那么无论阿明尼乌的辩护是什么,都没有什么意义了。一言以蔽之,这个争议四处蔓延乱窜,情势就像野火燎原,根本无法收拾。"[15]最后,这个争议更高涨到可能在荷兰各省之间触发内战的威胁。其中有些省份支持阿明尼乌,有些省份支持哥马如,彼此旗帜鲜明,犹如寇雠。这个争议从公元 1604 年哥马如第一次公开攻击阿明尼乌为异端开始,一直肆虐到公元 1609 年阿明尼乌死于肺结核为止。当他去世的

时候，正是宗教与政治领袖公开调查他的神学之际。在阿明尼乌的葬礼上，有一位他最亲密的朋友，向着他的遗体发表挽词说："这个人曾经在荷兰活过，不认识他的荷兰人就无法完全地敬重他，而不尊敬他的人也绝对无法完全认识他。"[16]

在阿明尼乌去世后，四十六位荷兰牧师与平信徒，共同编写了一个名为《抗辩》的文献，简述阿明尼乌以及他们自己对于加尔文主义五点强硬立场的反对声音。后来，阿明尼乌主义者就以这个文件为名，称为"抗辩派"。在他们当中，有一位曾经帮助荷兰脱离西班牙统治的荷兰政治家与政治领袖。但是，他们的敌人控告，抗辩派暗中支持耶稣会和罗马天主教的神学，而且同情西班牙；这一切诬告，都是因为他们一致认为阿明尼乌在预定论的教义上对抗哥马如！完全没有任何证据显示，他们当中任何人真的与他们被指控的政治罪名具有丝毫关联。虽然如此，当讲台上控告抗辩派，并且又有把他们贬为异端和叛国者的传单出现时，荷兰就有好几个城市发生暴动。最后，荷兰政治领袖拿梭的摩里斯亲王(Maurice of Nassau)，介入这个冲突之中，站在加尔文主义者的阵营，打击抗辩派。公元1618年，摩里斯下令逮捕主要的阿明尼乌主义者下监，等待全国圣徒与神学家大会所作的最后判决。多特会议从公元1618年11月开始，直到1619年元月为止，参加的代表多达一百多人，包括英格兰与苏格兰、法国和瑞士的代表在内。"波格门(John Bogerman)，一位非常极端的、曾经著书赞同处死异端的加尔文主义传道人，获选为大会主席。"[17]

结果可想而知，无论辩护阿明尼乌主义的抗辩派领袖，如何能言善道，这个大会的结论仍然是，把所有抗辩派的领袖定为异端分子。至少有二百位抗辩派领袖受到罢免，丢掉他们在教会与国家里的职位，并且大约有八十位领袖惨遭放逐或监禁。他们当中，有一位是年长政治家和哲学家格劳修斯(Hugo Grotius)，被扔到地下室里，但他侥幸从那里脱逃。另一位政治家则被公开地斩首示众。有一位研究这个争议的历史学家，归纳道："摩里斯对于阿明尼乌主义政治家的处理方式，绝对是历史上恶名昭彰的重大罪行之一。"[18]

多特会议颁布了荷兰改革宗教会的一套标准教义，变成后来很常见的头字语TULIP的基本根据。每一条法规，正如他们给这些

教义的名称，乃是根据“抗辩”的五个重点之一打造出来的。阿明尼乌主义者所否认的，多特会议就将之奉为一个正式的教义，要求所有改革宗新教徒唯命是从。然而，这个会议并没有针对堕落前论和堕落后论，做出取舍的决定，所以从此以后，在多特会议所表达的加尔文主义共识中，这两个学说都是同时并存。公元 1625 年，在摩里斯亲王去世后，阿明尼乌主义慢慢地被接受回到荷兰人的生活中。到了公元 1634 年的时候，许多放逐者回到他们的家园，组织了抗辩弟兄会(Remonstrant Brotherhood)，后来演变成抗辩改革宗教会，至今仍然健在。然而，荷兰并不是阿明尼乌神学可以发挥最大影响力的地方，这教会反而是盛行于英国和北美，受到主要的安立甘宗牧师、普通浸礼派(General Baptists)、循道会与其他在 17、18 世纪纷纷冒出来的教派与宗派之影响，而约翰·卫斯理(1703—1791 年)变成历史上最有影响力的阿明尼乌主义者。卫斯理的循道会运动，采用阿明尼乌主义作为正式的神学，而阿明尼乌主义则透过这个运动，进入大不列颠与北美新教生活的主流。

阿明尼乌对新教神学的批判

阿明尼乌透过出版许多论文，来发表他的神学，这些论文如果装订在一起，会有三巨册之多。[19]在他的主要教义作品中，涉及阿明尼乌争议(神的定命、照管和预定论)问题的论文乃是：《检视柏金斯博士的预定论》(*Examination of Dr. Perkins's Pamphlet on Predestination*, 1602 年)、《信仰观点宣言》(*A Declaration of Sentiments*, 1608 年)、《致希坡旅特斯书》(*A Letter Addressed to Hippolytus A Collibus*, 1608 年)与《需要仔细检验与衡量的信条》(*Certain Articles to be Diligently Examined and Weighed*, 日期不详)。当然，阿明尼乌写过许多其他的重要作品，包括罗马书第七章与九章的注释在内，但是上述四篇论文足以概述并清楚地表达他关于神、人性、罪和救恩的基本观念。

有一个常常落在阿明尼乌以及他的跟从者身上的控诉，就是他偏离古典的新教神学。他们受到的控告是，他们否认新教宗教改革

的基本信条。我们有时候仍旧会听到或看到这种声明，尤其是从固守传统的加尔文主义者。阿明尼乌长篇大幅地证明，他对于新教神学的委身以及委身的证据。例如，关于"惟独圣经"，阿明尼乌承认，圣经具有最高权威，超乎其他所有的资源和标准。他明确地否认传统或者理性与圣经具有同等权威，并且呼吁教会根据圣经，重新审查每一项人为制定的神学信条：

> 神学正确性的原则，并非具有两个方面，一面是主要的，另一面则是次要的；它只有一个单纯的原则，就是圣经……从圣经、在于圣经、并且透过圣经，乃是所有神学正确性的原则……没有任何人类所写的著作，无论是一个人、少数人或许多人所写的作品（除了圣经之外）……可以豁免于借着圣经所设立的审查。用人类的著作束缚人的良心，乃是暴君与教宗的作为。无论有何借口，妨碍这些著作接受合法的审查，都是属于这种专横的行为。[20]

除了像这样明确的声明之外，阿明尼乌对于新教忠于圣经原则的委身证据，在于他从未驳斥或者不同意圣经，或者诉诸反对圣经的非圣经传统与哲学观念。他公开表示过，他不同意某些圣经的传统诠释，但他从未不同意他知道那是根据圣经而来的教导内容。事实上，他控告他的加尔文主义对手触犯了圣经至上的原则，认为某些改革宗的信仰宣言，与圣经具有同等的尊严与权威，并且又拒绝重新考虑或修订这些宣言。

如同对于圣经原则，他对于基本新教原则，就是惟独借着恩典因信称义之救恩的忠诚，阿明尼乌也百说不厌。现代改革宗神学家塞尔（Alan Sell）表示："对于称义的问题，阿明尼乌觉得，他与改革宗和新教的所有教会都是异口同声，犹如一人。"[21]当然，如果有人一开始就完全假定，任何神人合作说都不能与新教惟独因信称义的教义融合，那么阿明尼乌的救恩教义就会被先验的预设立场排除在外。但阿明尼乌驳斥这种假定，苦口婆心地说明，虽然他否认奥古斯丁、茨温利和加尔文的神恩独作说，他仍然可以持守新教的古典救恩教义。

在《信仰观点宣言》的论文中，阿明尼乌写道："关于人在神面前称义，除了改革宗和新教教会全体一致持守，以及与他们发表过的意见完全符合的看法之外，我本人从未意识到，我自己曾经教导过，或者具有过任何不同的另类见解。"[22]因为阿明尼乌曾经受到公开的控告说，他暗中拒绝惟独借着恩典因信称义的救恩，所以阿明尼乌在他的《信仰观点》论文中，附加一个关于这个教义的宣言；在他即将去世之前的争议期间，阿明尼乌把《信仰观点》送给荷兰政府：

> 在目前，我只要简单地说："我相信罪人完全因为基督的顺服，才被称为义；并且基督的义是惟一的功德，神因为基督的功劳赦免了信徒的罪，并把信徒算为义，好像他们完全遵守了律法。但是，因为除了信徒，神并不把基督的义归给任何人，所以我的结论是，根据这个意义，我们可以很妥当地说，对于一位相信的人，信心是因为恩典称义所归给他的；因为神差遣他自己的儿子耶稣基督，成为挽回祭，也就是一个恩典的宝座（或者施恩座），经由相信他的宝血"，无论哪一种诠释附加在这些说明上面，我们的圣徒（牧师）并没有人责怪加尔文，或者认为加尔文在这一点上是非正统的；而我的意见与加尔文的并没有不可跨越的鸿沟，使我不能亲手签署加尔文在《基督教要义》第三册中，对这个主题所发表过的言论；这是我随时都可以做的事，我完全赞成这些言论。[23]

此外，阿明尼乌在其他许多地方，使用许多方法来郑重表示，他的救恩信念是，惟独借着神的恩典因信称义。诽谤他否认这个救恩信念的传闻，在他的时代好像家常便饭一样，而且在那之后也不是难得一见之事；这事实，在基督教神学历史上，乃是最大的丑闻之一。

那么，阿明尼乌的对手以及敌人，为什么控告阿明尼乌和他的跟从者否认惟独借着恩典因信称义的救恩原则呢？惟一的可能是，因为阿明尼乌公开反对，某些他们认为与救恩原则息息相关的、加尔文主义的教义。阿明尼乌主义者认为，如果人类在重生、归正和称义上

都是完全被动的，那么救恩只能是无法赚到的纯粹礼物。也就是说，根据加尔文主义的思维方式，惟有罪人接受救恩的方式并非自由和积极的选择，而是无条件与不可抗拒的授予，才是真正借着恩典得到的救恩。并且，惟有事先预定并在永恒里命定的，才是真正的救恩。因此，当他们看见一个得救之中的罪人，在救恩上具有任何积极的表现，就是为自夸的借口保留空间，因为这暗示，这个作了自由决定要接受恩典进入救恩的人，是自己赚到救恩。对于加尔文主义者的传统思想方式而言，这个想法也剥夺了神的至高主权，并且使他想要救谁的决定，完全要视受造者的抉择和行动而定。阿明尼乌否认这整套的推论过程，并且他对于罗马书第九章的关键经文之诠释，也与加尔文主义者有别。

阿明尼乌并没有拒绝这种预定论。事实上，他承认预定论的信念。然而，他确实否认堕落前论，并且认为它是最致命的教义。他把哥马如的加尔文主义堕落前论版本，简单扼要地说明如下：

> 神借着一个永恒与不变的定命，预定人类当中，有些人得到永生(他认为，那时人类还是未受造的存在，更不用说堕落了)，而其他人永远沉沦，完全不考虑义或罪、顺不顺服，而是完全按照他的喜好而定，以便彰显他公平和怜悯的荣耀，或者彰显他拯救的恩典、智慧以及没有任何约束的大能(正如其他人所断然主张的)。[24]

在《信仰观点宣言》论文中，阿明尼乌对于这种堕落前论，提出二十条反对理由。其中有些反对理由，可以应用到加尔文主义的任何预定论版本，包括堕落后论在内。阿明尼乌郑重地表示，堕落前论违反福音的本质，因为这个教义认为，人类得救与否完全与他是罪人或信徒无关。他们先得救或沉沦(在神的第一个定命里面)，然后才被造成信徒或罪人。他也辩称，这个教义在神学史上是一个标新立异之举，因为在哥马如之前，包括他的直属前辈在内(例如贝扎)，这都是闻所未闻的教义。而且，对于神之爱的本性，以及人类的自由本性，这都是令人恶心之至的教义。然而，阿明尼乌最大的反对原因或

许是，堕落前论(因此，可以引申到有关无条件拣选的所有教义)乃是“对于神荣耀的侮辱”，因为“根据这些前提，我们可以推断，得到更进一步的结论，神真的犯罪了……而且神是惟一的犯罪者……不以罪为罪。”[25]阿明尼乌总是不厌其烦地说明，加尔文主义者的强硬预定论，必然会使神变成罪的作者，并且如果神是罪的作者，那么罪就不是真的罪，因为神所作的无论是什么都是好的。所以，就形上学而言，阿明尼乌是一位实在论者(realist)。

当阿明尼乌把瞄头转向堕落后论的时候，他的评论并没有比他对堕落前论更宽大。即使堕落后论并没有把神的拣选和定罪的定命，放在创造与堕落之前，但它依然使人类的堕落变成必然的事实，并且神是堕落的作者。[26]总之一句话，根据阿明尼乌的看法，神恩独作说的任何救恩教义，都会使神变成罪的作者，并且因此也是一位伪善者，“因为它把伪善归给神。例如，他对信仰的劝告是要求他们相信基督，然而，他却没有宣布过基督作为他们的救主。”[27]阿明尼乌诉诸约翰福音3:16，在他的著作中到处表示：我们必须认真地看重神救恩旨意的普世性，并且我们对于预定论的认知，必须要兼顾到神的爱与良善，以及人类的自由意志。

阿明尼乌的“预定论”

阿明尼乌并不反对谈论神的定命。他只是反对加尔文主义的两个主要支派对于定命所列的特定秩序。他认为，这两种排序法，同样都是门户洞开，会受到好几种致命的攻击。例如，这两种排序法，都没有把神差遣耶稣基督作为世界救主的定命，放在最先与最重要的位置，而福音却把耶稣基督视为最先与最重要。在《信仰观点宣言》论文中，阿明尼乌在“我对预定论的见解”之标题下，针对救恩的四个神圣天命，提出一个替代的排序方法：

> 1. 关于罪人的救恩，神的第一个绝对天命是，他命定，他要指定他的儿子耶稣基督作为中保、救赎主、救主、祭司和君王……

> 2. 神的第二个精确与绝对的天命是，他命定，他要接纳悔改和相信的人，成为受宠的对象，并且，是在基督里……以便使悔罪者和信徒的救恩果效保守到终点；但是把所有不悔改和不信者留在罪中和忿怒之下，并且惩罚他们远离基督。
> 3. 第三个神圣的天命是，神命定要使悔改与相信的必要方法，既足够又有效力……
> 4. 接下来就是第四个天命，神命定要拯救与惩罚某些特定的个人。这个天命的根据是神的预知，神借着预知，在永恒里就知道，那些人经由预先的(先行的)恩典会相信，并且透过后来的恩典会坚忍到永远。[28]

因此，对于阿明尼乌而言，预定论最优先的是耶稣基督，并且重点也不是在基督之外的个人。

我们必须记住的是，阿明尼乌坚持：预定论的整个教义，必须与人类的堕落状况需要救赎有关。换言之，对阿明尼乌而言，神容许堕落的天命，并不是他对于救恩的神圣天命之一。神关于救恩的天命在后(按照逻辑秩序在后面)，而神容许亚当与夏娃堕落的天命在前。阿明尼乌如何看待堕落呢？在《需要仔细检验与衡量的信条》论文中，他说得很清楚："亚当并不是因为神的天命而堕落，他也不是因为预定，或因为被遗弃，而只是因为神的容许而堕落，这并不是放在救恩或死亡的预定论之后，而是属于神的照管，在识别上，有别于预定论。"[29]换言之，神的照管涉及一些天命，而神的预定论则包括其他的天命。这二者必须有所区别。在照管中，神的天命容许亚当与夏娃，并所有的人类跟着他们一同堕落。在《检视柏金斯博士的预定论》的论文中，阿明尼乌说得很清楚，神一旦创造了人类，并且赐给人类自由意志，那么他就无法防止人类堕落的发生。阿明尼乌相信，神会自我限制与自我约束，以及人类在统摄一切的誓约关系下，真的具有自由。[30]因此，神关于预定论的天命只跟堕落之后、沦为罪人的人类有关，完全与人类堕落的本身无关，但是神绝对没有命定或预定堕落的发生。

阿明尼乌主张，一旦人类堕落之后，神与人类有关的第一个天命，就是提供耶稣基督作为他们的救主。然后，在这个天命之后，他命定拯救所有借着基督悔改和相信的人，而把拒绝救恩者留在他们罪有应得的永刑中。这就是阿明尼乌开始讨论堕落的人类之预定论的起点。第一与最重要的是，这个预定论是针对族类或群体，而不是个人。也就是说，神命定要拯救信徒，所有的信徒。对于救恩，拣选的对象是一个无限的人类团体，包括所有信徒。定罪的对象也是一个无限的团体，包括所有不相信的人。这就是阿明尼乌诠释罗马书第九章的方法：神的拣选或定罪，针对的是族类或团体，并非个人。"阿明尼乌以'族类预定'的观点，来认识罗马书第九章。有一类人想要靠行善称义，另一类则是因信称义的人。以扫是靠行为称义者的典型，而雅各则是寻求因信称义者的典范。"[31]然而，阿明尼乌也保留空间给有条件的个人预定论。在他的绝对预知中，神知道谁会相信，谁不会相信。[32]正如保罗在罗马书 8:29 所说的："因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。"那么，团体的预定，乃是没有条件的。但个人的预定是有条件的，并且是根据神预知，他们借着神所赐的自由，会自由地作什么决定。这是阿明尼乌上述第二与第四天命的精髓。

阿明尼乌的福音派神人合作说

恩典又怎么样呢？尽管古典的加尔文主义者主张，拯救的恩典永远是不可抗拒的；但阿明尼乌相信，恩典代表拯救是可以抗拒的，并且甚至在圣经中就有许多人抵抗神的恩典。但是，如果人类可以自由地接受或拒绝，救恩怎能"完全是恩典"呢？如果对于某一个人，这似乎是不合理的问题，那么这人可能已经是一位阿明尼乌主义者了！因为，加尔文主义者和其他的神恩独作论者相信，为了使救恩完全属于恩典，如同保罗在以弗所书第二章所断言的，那么救恩必须不是"自由"接受的恩赐；在这里，自由的意义就是，不能确定到底接不接受。换句话说，如果接受恩典进入救恩者可以作另一种选择，那么接受者就是作了一个"善行"，赚到一部分的救恩，因此就可以夸口自

义了。所以,神恩独作论者宣告,这种选择也暗示一种像帕拉纠主义者的异端,可以帮助自己得救的能力。对于这个棘手问题,阿明尼乌的答案在于"先行的恩典"的重要观念。阿明尼乌一直小心翼翼地把所有救恩都归给恩典,没有丝毫留给善行。这个关怀最有代表性的例子就是他的《致希坡旅特斯书》论文中关于恩典与自由意志的段落:"我高举双手赞同的就是,尽可能把一切都归给神恩典(神学上)的教师;如果他为恩典这样辩护时,不会伤害到神的公义,并且又不剥夺邪恶的自由意志。"[33]虽然如此,但这怎么可能呢?阿明尼乌解释说:

> 关于恩典与自由意志,我根据圣经与正统教义所同意的见解所作的教导就是:若没有恩典,自由意志就无法开始作任何真正的属灵善事,而且也无法作得尽善尽美。为使我不至于被人认为好像帕拉纠一样,对于"恩典"这个字具有错误观念,我要澄清,恩典的意思就是指基督的重生恩典:因此,我主张,在心思的光照、爱好的正确秩序以及意志的良善倾向上面,我们完全而且绝对需要恩典。就是恩典……使意志倾向于实现良善的思想和意愿。这个恩典……走在我们的意志之前、陪伴着它,并且也殿在它的后面;它激励、帮助、管理我们的意志,并与我们合作,以免我们的意志徒劳无功。恩典可以预防试探,并在试探中协助与提供援助,扶持人抵挡肉体、世界与撒但,并且在大争战中,应许人最终得到胜利的喜乐……这个恩典开启救恩、提升救恩,并使救恩完全到尽善尽美的地步。我承认,自然与属肉体之人的心思是含糊与黑暗的,他的爱好是败坏与放肆的,他的意志是固执与不顺服的,并且这个人死在罪中。[34]

在这个相当冗长的声明里面,阿明尼乌所描述的恩典,就是先行的恩典。在某些程度上,这是神提供给所有人的恩典,并且它是堕落的罪人,也就是死在罪中、意志被束缚的人,若要相信与得救,绝对不可或缺的必要恩典。它是耶稣基督超自然的、扶持的并且赐能力的

恩典。但是,因为是先行的恩典,所以它是可以抗拒的恩典。然而,只要有人不抗拒,借着信心让它在生命中运行,那么这个先行的恩典就会变成称义的恩典。这个改变就是“归正”,并非一个善行,而是单纯的接受。这就是阿明尼乌的神人合作说崭露头角的地方。因为先行的恩典,得到释放(圣灵在人里面的运作)的人类意志必须合作,借着单单接受救恩是必要的事实,并让神赐他信心的礼物。神不会把救恩硬塞给人,但救恩也不是罪人所能赚取的。救恩只能自由地接受,但是连愿意与接受恩典的能力,也是恩典所造成的。先行恩典的观念,使阿明尼乌的救恩论变成“神人合作说”(涉及神与人类的意志和功能),又不至于变成帕拉纠主义或者半帕拉纠主义。不像半帕拉纠主义者,阿明尼乌的神人合作说,把救恩的所有主动权和能力,都交在神的手上,并且承认,除了在基督超自然恩典的帮助之外,人类对于救恩完全无能为力,无法作任何事情。

那么,阿明尼乌显然不仅拒绝堕落前论,其实也否认神恩独作说的所有看法。他至少否认了无条件的拣选、有限的救赎与不可抗拒的恩典。至于,他是否拒绝人类完全败坏的教义,就是比较可议的问题。上述《致希坡旅特斯书》的引用文显示,阿明尼乌确实相信人类完全败坏。但有些抗辩论者显然不相信完全败坏;在阿明尼乌去世后,这变成一个争议的导火线。阿明尼乌并没有否认坚忍的教义(圣徒永远安全),但是他表示,这是一个尚未解决的问题,并且警告信徒不可以存有虚假的安全感和确据。正如对于完全败坏,许多阿明尼乌主义者后来否认无条件的坚忍教义,并且教导说,一个人若是忽略与故意拒绝恩典,就会失掉救恩。许多其他的阿明尼乌主义者则相信,真正重生与因信称义的人,永远都是安全的。

阿明尼乌主义的遗产

在阿明尼乌主义学者之间,有一个至今仍是辩论不休的问题,就是阿明尼乌的神学究竟是一个替代改革宗神学的神学,或者是改革宗神学的内部调整。穆勒主张,它是一个替代神学,并且指出阿明尼乌非常强调神的自我限制,作为支持的证据。自从加尔文以后的改

革宗神学家，都承认神在启示时确实降尊纡贵，但是他们全体一致地否认，神在照管和预定论上具有任何自我限制的地方。[35]邦斯则主张，阿明尼乌的神学代表改革宗神学的内部调整和发展。[36]尽管阿明尼乌几乎一定会这样看待他自己的神学，但是穆勒的看法却比较接近事实。阿明尼乌的神学彻头彻尾都是新教的，但它并不是改革宗的神学。这位荷兰神学家从"改革"改革宗神学开始，最后结果却打造了一个完全不同的新教神学典范。再洗礼派很有理由辩称，这是胡伯迈尔与其他的再洗礼派思想家，几乎在一个世纪之前就开始发展的神学。所以，阿明尼乌的神学可以称为"福音派神人合作说"。

阿明尼乌主义，虽然在诞生地受到政治压迫并且后来被边缘化，但是，却在16世纪末期，于英国的土地上，往下扎根向上结果。许多英国教会的领袖对于这个主义，开始的时候有些同情，然后就公开地拥抱它。即使英国教会的三十九条宗教条款，包括了预定论的主张，但是阿明尼乌主义在安立甘宗的传统里，变成永久性的选择。在英国和新英格兰，18世纪的期间，同时是理性主义与奋兴运动的时代，阿明尼乌主义分裂成两种不同类型：头脑上的阿明尼乌主义者，与心灵上的阿明尼乌主义者。前者倾向于自然神论与自然宗教，后者则倾向于敬虔主义和奋兴运动。这些运动的故事，将会在以后的篇章中陆续叙述。目前只要说，在现代说英语的基督教国度中，我们至少可以说，每一位信徒若不是自由派的阿明尼乌主义者，就是福音派的阿明尼乌主义者。约翰与查理·卫斯理（Charles Wesley）所创始的循道会运动，以及许多早期的浸信会，代表福音派的阿明尼乌主义；而18与19世纪的自然神论与自由派的新教思想家，则代表自由派的阿明尼乌主义。阿明尼乌的神学，透过这些运动慢慢地渗入英国与美国新教思想的主流，使比较传统的改革宗新教徒恼怒不已。

正如我们所见过的现象，在披荆斩棘的创始改教家去世后，他们的正统与经院哲学后嗣，往往把教义与仪式的正确性，高抬到最重要的地位上。有些批评者说，威权式新教的欧洲和英国国家教会，都沦落为浸礼重生、教权主义和君士坦丁主义之"死气沉沉的正统教义"。这种惨状，促使国家教会的牧师们发起一个名为敬虔主义的反动。在许多目标中，敬虔主义想要使称义与个人归正结合，也使重生与真

正的成圣生活结合。它也公开谴责,过度强调教义的正确性,以致忽略属灵的经验,成为基督教的明显特征,因此喊出一个口号说:“宁为活异端,强过死气沉沉的正统!”下一章我们要论述的是敬虔主义与它在 17 世纪和 18 世纪改革新教神学的努力。

第二十九章　敬虔主义意欲更新路德宗神学

根据一位现代敬虔主义主要诠释者的说法："在基督教史上，敬虔主义无疑是最少人认识的运动之一。"[1] 另一位敬虔主义的历史学家则写道，神学家通常把"敬虔主义"的标签，用在负面的意义上："敬虔主义含有主观、个人主义和非现世性的意义。"[2] 难怪在流行用语中，敬虔主义者通常代表自我为义的人，对别人摆出一副"我比你圣洁"的态度，否则就是眼睛长在头顶上，全心向天，对这个世界视若无睹的超级属灵人。但是，这些看法都是天大的错误观念与刻板印象，几乎与历史上名为敬虔主义的运动风马牛不相及；这运动在 17、18 世纪发生于德国，主要是在路德宗里面。真正的敬虔主义，乃是一种复兴运动，目标在完成路德所开始的新教宗教改革。所以，它的主要思想家和领袖都是路德宗的神职人员，他们都服膺新教的主要原则，也就是：圣经具有至高无上的权柄、惟独借着恩典因信称义的救恩，以及信徒皆祭司。即使有的话，这些敬虔主义的领袖也很少违反路德宗世代传承的主要宣言。而且，他们虽然不理会路德某些特异的观念，例如隐藏的神，但是对路德本人都毕恭毕敬，奉为伟大的英雄，并且常常引述路德的话。因此，敬虔主义的基本动力是，因路德宗的宗教改革好像虎头蛇尾，开始的时候是轰轰烈烈的复兴运动，后来却不了了之，遂不得不改革。所以，"敬虔主义可说是老调重弹，重蹈路德所发起的教义改革，借着新的生命改革，来圆满达成宗教改革的最高目的。"[3]

但是，即使除掉这些扭曲和错误的看法，还是存在如何定义敬虔主义，如何准确描绘这个运动的问题。这个运动何时开始？包括哪些思想家和观念？主要特征与独特观念是什么？许多人，包括有些学者在内，都把敬虔主义这个名词当作某一种经验性的宗教，尤其是经验性的基督教。因此，只要有一位特别的基督教思想家或者领袖，

比较强调经历神超过对于神的理智认知，或者个人的灵修超过教义的信念，那么有些人就会把他当作一位敬虔主义者。甚至法国伟大的天主教数学家暨自由创作的哲学家帕斯卡(1623—1662年)，有时候也被人视为广义的敬虔主义者。

然而，比较心细与精确的神学史学者，都把敬虔主义局限为，16世纪和17世纪发生于德国新教主义里的一个特定运动，这个运动具有垂诸久远的果效，并且为后世新教界留下很重要的遗产。就历史意识来说，追随改革与复兴运动领袖脚踪的现代基督徒，就是真正的敬虔主义者。但是在本书里，我们的着眼点是特定的那一次历史运动，因此把敬虔主义这个名词，用来专指这个运动。敬虔主义以前从未变成特定的宗派，现在也不是特定宗派，而且这个运动甚至连总部也没有。更准确地说，敬虔主义是超越任何社会感知形式的“精神”或“风气”。[4] 在今日，几乎每一个新教宗派之内，都有敬虔主义的分子，无论是否真的拥有这种称号。此外，现今也有仍然健在的宗派，尊奉后宗教改革时期的敬虔运动，作为他们的生命泉源和历史根源。后者有一个典型的例子，就是美国福音恩约教会(Evangelical Covenant Church)，是瑞士路德宗敬虔主义者创始的，他们因为与敬虔运动有关的某些议题，跟瑞士路德宗割袍断义，各自为政。

新教敬虔主义的过去与现在，有何与众不同的特色呢？有一位现代诠释者提出辨识它的方法为：“敬虔主义强调个人的宗教经验，尤其是悔改(体悟自己在神面前完全一文不值，并且亟需恩典的经历)和成圣(个人在圣洁上的成长，包括迈向完全或者完美实现神旨意的经验)。”[5] 路德强调，神“为我们”在耶稣基督里所作的客观工作，因此他独树一帜的神学特色为，救恩就是法理上的赦免宣告，以及把基督的义归给罪人。换言之，路德强调惟独借着恩典因信称义，也就是救恩为个人与神合法关系的客观改变。当然，我们可以发现路德的其他特色与重点。路德绝对不否认，称义的人借着神圣灵的大能得到重生与更新。事实上，他在有些地方确实承认过这个教义，但他往往把个人的重生经验等同于浸礼。最初的敬虔主义者完全同意路德关于称义的教义，虽然好像大多数在路德之后的路德宗信徒都堵住路德神恩独作说的口，不让它发声，并且若不是拥抱神的至高

主权和人类自由意志的吊诡教义，否则就是偏向福音派神人合作说。无论如何，敬虔主义者都同意路德的救恩教义，亦即救恩完全是神的工作以及人类绝对无法赚取的礼物。

敬虔主义者只是认为，路德有点一面倒向偏重救恩的客观层面，而且路德宗信徒又变本加厉，甚至更忽略救恩的主观和内向层面。敬虔主义者认为，他们的任务就是借着把焦点投注于神更新信徒的内在生命，使他们成为在耶稣基督里的新造之恩典工作，以完成路德所开启的新教宗教改革，使它达到最后的圆满结果。那么个人对神的经历，就成了敬虔主义的焦点和重点。对所有敬虔主义者而言，基督徒生命存在的真正起点，或许是浸礼，但只有浸礼还不够，甚至加上信心也同样不行。有一种生命的改变称为归正，在他良心复苏时或复苏之后发生，并且必须同时要有更新变化的心，也就是对神的事情产生全新的爱好，否则这变化就不是真的，而且这个人就是没有真正融入基督教的信仰里。路德本人是否会同意这个观点，我们不得而知。但敬虔主义者一厢情愿地认为路德会同意。但他们的批评者则坚持，路德一定会否认个人归正乃是基督徒入门的必要条件。

以路德宗正统教义为背景

正如阿明尼乌主义乃是，对于后加尔文时期之改革宗神学（改革宗经院哲学与堕落后论）的反动；同样的，敬虔主义也是对于后路德时期之路德宗神学的一个反动。若是对于路德宗神学与17世纪的路德宗国家教会没有丝毫认识，我们就不可能认识历史上的新教敬虔主义。“路德宗正统教义”（Lutheran Orthodoxy）乃是神学史家打造的一个专有名词，用以描述后路德时期这个新教主义支派的教义范畴普遍僵化的现象。路德宗正统教义，与改革宗经院哲学可以相提并论，性质非常近似。事实上，后者大可称为“改革宗正统教义”，而前者则称为“路德宗经院哲学”。在路德去世后一两个世代，路德宗的主要神学家，开始从事一个把教义合理与系统化的工程，常常包括自然神学和亚里士多德的逻辑，并且对于教义教条极尽推敲与吹毛求疵之能事。在路德宗的主要大学里，神学的研究工作“变成越来

越陈腐和客观，神学的重要性似乎主要是在于陈述一系列可以用命题正经八百地叙述出来，由一代传给另一代的真理。”[6]

然而祸不单行，因为路德宗正统教义除了经院哲学与理性主义的倾向，又有争辩式的讲道和教导与之并肩发展。也就是说，因为17世纪的德国这种主流神学的主要神学家，不但要与改革宗基督教界唇枪舌剑，他们彼此之间也进行面红耳赤的辩论，因此真正伟大神学家的看家本领，越来越变成揭发敌手的神学错误、把敌手置于死地的卓越才能。除了发展编纂或者再编纂古典教义的新方法之外，这种神学很少甚至毫无建树可言。他们大部分的精力都花在批评对手的教义信条与神学系统。这就是17世纪德国路德宗牧师在德国大学里所受的神学训练。结果就是：

> (路德宗正统教义的)经院哲学的精神，把一层唯理智论(intellectualism)的可憎外纱罩在基督教信仰之上。所以，教会给人的印象就是，基督教的内涵为，接受牧师所传讲与圣礼所表达的、神的拯救之道，并且忠心耿耿地坚守路德宗的教条。这些教条很少有例外，几乎千篇一律地表示，牧师应该避免强调向内看的压力。[7]

在宗教改革之后的世纪，德国路德宗的灵性、道德与神学出现疲态。当然，引人注目的例外情形并非没有。然而，整体来说，真正的基督教被视为教义与仪式的正确性，以至于：

> 在地域性教会里流行的观念为，基督徒就是受过浸，且至少偶尔会使用恩典的媒介与教会保持正式关系的人；整体上而言，基督徒相信他的团体所提出的教义信条(信经与告白)具有真理，并且持守它的崇拜(礼仪)仪式。[8]

这种趋势，有一个明显的例证就是，浸礼重生的信念日益增加，包括接受附带的因功生效观念，也就是只要在意识上不抵挡神的恩典，那么浸礼会自动使救恩生效。路德曾经反对天主教的这个教义，

但路德所教导的绝对信心或婴孩信心，对许多人来说，简直就像天方夜谭。因此，他们走回头路，依靠婴孩浸礼作为救恩的自动保证。此外，许多牧师与平信徒也把路德对称义的法理层面之强烈强调，诠释为无需追求个人生命圣洁，甚至道德改进的需要。

敬虔主义是从路德宗正统教义内部崛起的运动，但后来许多敬虔主义者都将路德宗正统教义称为"死的正统"。至少对于他们来说，这种神学似乎没有真正的属灵生命。敬虔主义者很流行的座右铭"宁为活异端，胜过死正统"，可以作为一位敬虔主义创始者比较冗长的宣言之简洁说明；这位创始者质问德国国家教会的牧师同侪说："如果我们的听众毫无教宗、改革宗和索齐尼主义的错谬，然而他所有的却是死的信心，因此受到比这些悲惨的异端更严重的谴责，有什么用处呢？"[9] 那么，敬虔主义的基本精神就是，在真实与虚假的基督教，或者活的与死的基督教信仰之间，意识到迥然不同的区别和明显可见的差异。除非以教义的思想陈述出来，否则路德宗正统作风往往无视于这种区别。对于路德宗传统而言，真正的基督教等于是，适当的浸礼、敬拜和教义。敬虔主义者则拒绝这个看法，把它当作肤浅和表面的观念。他们希望，大家比较根据神的灵在里面更新的真实经验，来辨别真正的基督教。那么，对于他们来说，真正基督教的确实标准就是，正确的感觉(orthopathy)与正确的生活(orthopraxy)，再加上正统的教义，也就是正确的信念。对于敬虔主义者，这三者是铁三角，绝对不可以分开。而且，他们相信并主张，确保正统教义最可靠的方法，就是提倡正确的感觉和正确的生活。因为，正确的经验和正确的生活，必然会产生正确的信仰。

敬虔运动的四个推动者和塑造者

亚仁特　敬虔运动并没有惟我独尊的单一领袖。事实上，在17、18世纪，德国有四位出类拔萃，可以作为这个运动的代表思想家和提倡者。敬虔主义的先驱是亚仁特(Johann Arndt)，他是像影子一样难以捉摸的人物，写过一本大有影响力，被许多历史学家视为敬虔主义"圣经"的著作：《真正的基督教》(*Four Books on True Chris-*

tianity, 1610 年)。亚仁特的生平很少为人所知;但即使很有争议,仍是深受敬重的路德宗牧师,他具有神秘的知识,并在艾斯莱本(路德的故乡)和德国的西尔(Celle)牧养教会。在公元 1606 至 1609 年之间,他撰写了一本灵修著作,在整个德国单以《真正的基督教》的简称而驰名。有很多年,这本书是继圣经之后最多人阅读并最有影响力的宗教书籍。亚仁特强调,每一位基督徒都需要经由悔改和信心得到个人的更新,以及重生的经历。这位敬虔主义的先驱,并没有强调因信称义(但他从未否认过这个教义),他写作与教导的反而是与基督联合,以及他所谓"新生命"的更新变化。根据亚仁特的说法,每一位基督徒里面都同时有"老我"及"新人"。这二者永远都绑在一起,舍生忘死地缠斗不休;而后者,也就是里面基督形象之胜利,完全要视这位基督徒是否具有真诚的悔改和真正的信心而定。

亚仁特把悔改区分为,外面(虚假)的悔改和里面(真实)的悔改:"真正的悔改就是,当心里因为忧伤与懊悔而破碎、弃绝、降卑,然后借着信心和罪得赦免,被造成圣洁、蒙安慰、洁净、改变并且更良好,然后外在的改进就会跟着出现。"[10]他也把信心分成虚假和真实的两类。他的写作论及真实的信心,说:"借着深深的信靠和真诚的同意,这人把心完全和绝对地交给神,只有信靠神、把自己交给神、抓住神、自己与神合一。"[11]那么,真正的悔改和真正的信心,牵涉到所有敬虔主义者都视为"心"的人类中心。它们也包括感觉和情绪,即使亚仁特对于这些心理反应并没有深入的描写。

对于亚仁特以及后来的敬虔主义者而言,真基督教不可能是纯客观的、在外面的遵行信条和圣礼(或礼仪)。真基督教,会透过这位基督徒的态度、喜好和生活型态等可见的改变,来表现它自己。神的真知识,首先在于心之所向的感情场域,然后才抵达次要的智力平台。在《真正的基督教》一书中,亚仁特用敬虔主义的典型方式主张,借着真正的悔改和圣洁的生活,可以把教导和教义的纯正维持得比较良好,胜过神学的争辩和系统神学的著作。有一个令人惊讶的事实,就是亚仁特的思想并不强调浸礼的重要性。路德宗正统教义主张,真正的基督教在于,借着承认神对于浸礼的应许,每日更新个人的浸礼。亚仁特的真基督教没有把浸礼当一个主要成分,绝对不是

粗心大意的疏忽而已。

亚仁特对于敬虔主义的影响非常深远。有些学者认为，他是真正的敬虔主义之父，并且把敬虔运动开始的日期订为《真正的基督教》的出版日。有一位这一派神学史家写道："亚仁特与路德宗敬虔主义的关系在于，他发起这个运动。因为受到他的影响，敬虔运动很快就欣欣向荣起来，然后在施本尔和弗兰克的浇灌之下而开花结果。"[12]其他的学者则认为，亚仁特是路德宗敬虔主义的先驱与先锋。[13]后面这个看法可能比较妥当，因为亚仁特并没有提出任何改革新教主义或路德宗国家教会的建议计划，并且也没有领导过任何改革运动。他只是写了一本书，为后来的改革和复兴奠定基础，等待其他人在上面建造。

施本尔　敬虔主义的创始者是施本尔(Philipp Jakob Spener)。公元 1635 年，施本尔出生于德国和法国之间，莱茵河沿岸的亚耳沙斯(Alsace)。[14]施本尔在孩提时期，就在一位富有多金、权大势大，又很属灵的拉波耳斯坦伯爵夫人(Countess Agatha von Rappolstein)的羽翼之下，受到护庇垂青。这位伯爵夫人住在施本尔家附近的城堡里面。所以，这个小孩就在那城堡里，阅读和讨论亚仁特着的《真正的基督教》，因为他的灵性导师用这种真正的基督教来教养他。这位女伯爵，不但协助安排施本尔在斯特拉斯堡和巴塞尔接受神学教育，也为他慷慨解囊，支付学杂费用。此外，施本尔也在日内瓦住过一段时间，并在那里受到一位名为拉巴第(Jean de Labadie)的神秘改革宗传道人之影响，拉巴第鼓励他的跟从者依靠内在经验而不是外在的礼仪，作为救恩的确证。等到施本尔在德国法兰克福接受第一个牧师职任时，他已经是一位坚信"心灵基督教"的人，深深地感受到，德国的教会生活和神学需要改革。

从身为整个法兰克福牧区的资深牧师，这个重要职位的讲台上，施本尔借着创立后来名为"法兰克福小聚会"的"敬虔聚会"，来发起一个复兴计划。这些聚会，乃是一小群基督徒聚在家庭或教会里祷告、查经，以及讨论讲章与基督徒生活。在现今的时代，大多数人都认为，这种小组聚会是理所当然的，不值得大惊小怪。甚至，还有许多人用这种小聚会，来取代正式的教会生活。然而，在公元 1670 年

的时候，这些小聚会被视为很激进的创新之举，并且很快就成为争议纷纭的风暴中心。在法兰克福之外的许多牧师和统治者，都反对这种小聚会运动，因为它似乎会削减神职人员与平信徒之间的距离，并且为平信徒诠释与解释圣经和教义敞开大门。然而，施本尔坚信所有信徒皆祭司的新教原则，并且认为，这个原则受到国家教会的路德宗正统气氛之排挤，已经被打落到冷宫里。尽管他坚持，这些小聚会必须由路德宗神职人员中受过训练者领导，但他也命令，平信徒必须参加公开的祷告、查经和讨论讲章的意义。这些敬虔聚会的目标，就是"心灵基督教"苦口婆心的教诲，也就是更深经历基督的灵修生活，并提升个人的圣洁。批评者则认为，这是狡猾地拒绝路德宗的基督徒永远同时是已得救又还是罪人的教义。

许多历史学家，把敬虔主义本身的开始日期订为公元1675年施本尔的小册子《敬虔愿望》(*Pia Desideria*)出版的那个日期。这本书名的意义就是"敬虔愿望"，包括对于路德宗国家教会状况的苛刻批评，以及从事改革的计划。这本书被视为敬虔主义的经典作品，曾经被翻译成好几种文字，并且在面世三个世纪之后，至今仍在出版之中。这本书的全名是《敬虔愿望，真心期待真正的福音派教会进行使神喜悦的改革，以及基督徒对于达成这个目标的几个简单建议》(*Pia Desideria, or Heartfelt Desire for a God-Pleasing Reform of the True Evangelical Church, Together with Several Simple Christian Proposals Looking Toward the End*)，整本书的写作典型就是下面这种对于牧师的提醒：

> 让我们记住，在末日审判的时候，神不会质问我们有多少学问，以及我们是否向世界展现过我们的知识；我们受人垂青的程度如何，并且是否知道如何保守我们的美名；我们被捧到什么高位上，身后在世上留下什么，可以名垂青史；或者我们为后代囤积了多少属地财富，因此自招咒诅。相反的，神会问我们，如何用纯洁和虔诚的心谆谆教导，以及如何调教我们的听众，在世界的冷嘲热讽下，配作效法我们的主舍己、背十字架的榜样；我们有多少热诚，不仅反对错谬，也包

> 括生命的邪恶;或者我们如何不屈不挠和欢欢喜喜地忍受,由显然不虔诚的世界或假弟兄所加给我们的逼迫或敌意,并且在这种受苦的境遇中,仍然赞美神。[15]

施本尔勇敢地谴责那个时代的德国政府和宗教权威的各种毛病,包括指责不道德的行为猖獗泛滥,甚至神职人员也缺乏真正悔改的表现,在神学和教会生活上,爱好争辩与过度信赖"人类的智巧",反而不依靠圣灵的神圣光照。他也谴责浸礼因功生效(*opus operatum*)的"可耻幻想",并且公开谴责形式化的、虚有其表的基督教使人的心灵纹风不动,一成不变。

施本尔绝对没有拒绝路德宗主义本身,他反而写道:"我们教会的教导并不需要受到这些责备,因为它也大力反对这种幻想。"[16]他赞扬婴孩洗礼,即使他同时也谴责有些人根据它所产生的虚假确信。施本尔呼吁,教会要更有规律,并且提出,在国教里推行真正基督教改革和复兴的明确计划。有一个名为"矫正教会情况的建议"之段落,详述这个计划,内有六个具体的步骤,包括广泛采用敬虔聚会的制度、负起灵修责任、在宗教争议中采取比较和平的精神,以及牧师训练要比较强调灵修生活。其中最重要的是,施本尔提议,限定牧师的资格,只有真正悔改归正并且有明显确据的基督徒,才能接受牧师的职任:"如果教会要求所有学生都提出他们的大学推荐书,不仅证明他们的用功与技巧,也包括了他们的虔诚,并不是一件坏事。"[17]

在接近《虔诚愿望》的尾声时,这位作者透露,其敬虔主义的真正推动力为:"内在的人"(inner man)或"新人"的教义。这个教义直接得自亚仁特。施本尔重新定义真正的基督教,不再随着浸礼和正统教义团团转,改以内心更新的经验为中心:"我们的整个基督教都由内在的人或新人所组成,这个宗教的灵魂就是信心,所表现的则是生命所结的果子,而且所有证道都要以此为目标",并且:

> 我们只用外面的耳朵聆听神的道还不够,还要让它渗入我们的心灵,使我们能在心里听到圣灵的话,也就是用充满着活泼的感情和欣慰,感受圣灵的印记和神之道的大能。而

> 且只有受浸也不够，而是在我们受浸时，里面已经穿上基督的新人，应该继续持守基督，并在我们外面的生活上作为他的见证。[18]

最后，施本尔因为争议纷纭，被迫离开法兰克福。公元1686年，他变成德莱斯顿(Dresden)的撒克森亲王与选侯乔治三世(Johann Georg III)的宫廷牧师。他在那里继续大力地、先知一般地提倡心灵基督教，最后失宠于这位追求世俗的亲王。公元1691年，施本尔迁到柏林，变成在路德宗很有影响力的圣尼古拉教会的牧师，并且帮助敬虔主义的年轻领袖，在德国和斯堪的纳维亚推广敬虔运动。公元1705年，他在柏林去世，在他生前的要求下，穿着白袍和白棺木下葬，作为他盼望自己与基督教国度未来在天堂上的象征。他的传记作者写道："到他去世的时候，敬虔主义在整个德国的路德宗教会里，乃是蓬勃发展的兴盛运动。"[19]

弗兰克 如果施本尔是敬虔主义的创始者，弗兰克(August Hermann Francke)就是敬虔主义的组织天才。[20]公元1663年，弗兰克出生于大学城卢比克(Lubeck)一个深受施本尔敬虔主义影响的家庭中。但他的家庭也具有很浓厚的知识传统，并且与路德宗正统教义具有很密切的关系。公元1684年，弗兰克进入"普世公认的路德宗正统教义基地"[21]的莱比锡大学(University of Leipzig)，攻读神学。他很快地就在那里担任一个名为"热爱圣经小组"(*Collegium philobiblicum*)的敬虔运动领袖。公元1687年，他经历过一场戏剧化的悔改经验，以及随之而来的剧烈挣扎与震撼。当时，他受邀到一个教会讲道，就在讲道的前一天晚上，他突然体会到，他以前甚至还不是父神与耶稣基督的真正信徒。正如敬虔主义者所说的，他只有"头脑的知识"，但缺乏"心灵的经验"。他在自传上写道："我屈膝的时候，忧心忡忡又满腹狐疑，但是再站起的时候，却充满说不出的喜乐和明显的确据。当我跪下的时候，我不相信有神，但是当我站起来的时候，我相信到一个程度，即使要我舍身流血也不会惊慌害怕。"[22]弗兰克把他自己暴风雨似的悔改经验，当作是所有真基督徒的入门标准，即使他并不坚持每一个人都好像他一样，可以提出正确的悔改日期。

他自己的神学杰作，变成他所谓的“悔改的挣扎”经验。任何人若毫无这种经历，他就完全不能确信，这人是否具有真正基督徒的信心。

弗兰克很快就被吸收到施本尔的圈子里，把他自己奉献给施本尔改革路德宗国家教会的计划。毕业之后，成为一位颇具盛名的传道人、教师，以及重大争议的风暴中心。他的莱比锡同侪抱怨并指控，他和施本尔触犯了六百多条异端罪名！毫无疑问的，他们的控告主要是出自职业上的妒忌和误解，而不是对于弗兰克的教导具有真正的认知。公元1690年，他协助新的敬虔主义大学，哈勒大学(University of Halle)的创建，施本尔在那里具有很大的影响力。弗兰克也在哈勒牧养一间路德宗教会，且创建了好几个慈善机构，后来命名为弗兰克机构。这些机构包括，富人与穷人一起就读的学校、一个孤儿院、一个出版社与一个宣教机构。弗兰克的许多慈善与宣教大业，得到丹麦国王的赞助，且在丹麦国王的经援下，差派了新教的第一位海外宣教士前去印度宣教。弗兰克很有个人魅力、领袖才能，正直而且忠诚，最后变成德国最受敬重与争相聘请的教育家。他优游于有钱有势和贫穷受压的阶级之间，他非常同情后者，虽然他一直博取前者的青睐，以便得到他们的财务和政治支持。当弗兰克在公元1727年去世时，他在整个德国及欧洲的许多地方，都是以敬虔主义领袖，及最有力的新教徒而闻名。正如一位历史学家所写的：“他是一个慈善企业的创始者、创建者，以及终生的领袖，吸引全世界的遐想和赞美。这在基督教教会悠久的历史上，乃是一个前无古人的创举。”[23]

亲岑道夫 在整个基督教神学史上，亲岑道夫(Nicholaus Ludwig von Zinzendorf)，或称亲岑道夫伯爵，乃是最特立独行的人物之一。他的正式名称，包括贵族头衔是 Nicholaus Ludwig，乃是亲岑道夫、波腾多夫伯爵和勋爵。公元1700年，他出生于德莱斯顿，当时施本尔在那里的影响力仍然很大。如果施本尔是敬虔主义的创始者，弗兰克是伟大的组织天才，那么亲岑道夫就是古怪的先知。在某些方面，他把敬虔主义推到极端，但却保留在路德宗正统教义的范畴之内。著名的现代路德宗神学家和教会历史学家傅立尔(George Forell)把亲岑道夫叫做“贵族中的耶稣迷”，并且语惊四座地说，亲岑道夫是“在路德与施莱尔马赫(Schleiermacher)之间，最有影响力的

德国神学家……并且，顺便一提，他从未学过神学。"[24]另一位历史学家，则把亲岑道夫称为"多面向的天才"与"在他的时代中最富争议的人物之一。"[25]

亲岑道夫生来就是令人惊异的孩子，由他敬虔主义的祖母格丝道芙(Gerstorff)抚养长大；她对于施本尔和弗兰克在撒克森推动的敬虔运动倾心不已。施本尔就是亲岑道夫的教父。在年纪很小的时候，这位伯爵就全神迷上他祖母丰富的灵修生活，并且具有很深的属灵经验。在六岁的时候，他就开始向基督写情诗，并且在九至十二岁之间的前青年时期，就主持家庭和朋友的祷告会。无论从哪一方面来说，他都是一位属灵才子，天生注定要成为某种宗教领袖。十岁的时候，亲岑道夫就在哈勒，在弗兰克的指导下学习。他在那里的经验是"艰难与痛苦的"，因为他的同学都认为，他很古怪。而弗兰克，则因为察觉这位年轻贵族里面的属灵骄傲，因此对待亲岑道夫也很严厉。亲岑道夫在十六岁的时候，转往维滕堡大学攻读法律，并且在那里跟人合办了一个敬虔主义的团体，名为"芥菜种会"(Order of the Grain of Mustard Seed)。毕业后，他在政府机构任职，并在伯利尔多夫(Bethelsdorf)购买他自己的产业。他把这个产业重新取名为"赫仁护特"(*Herrnhut*)，也就是"主的守望台"。

公元 1727 年，亲岑道夫邀请一群波希米亚的宗教难民，到他的产业定居，他们是一个名为 *Unitas Fratrum*，或称联合弟兄会的受迫害会友，他们的根源要追溯到公元 1415 年在康士坦斯大会火刑柱上被烧死的、在新教崛起之前的改革者胡斯。这些波希米亚弟兄们，曾经在莫拉维亚住过一段时间，因此在德国被称为"莫拉维亚弟兄会"(Moravians)。就所有实际状况来说，他们在新教里面，都自成一个小支派。有数百位莫拉维亚弟兄住在亲岑道夫的土地上，所以亲岑道夫变成他们的封建领主和保护者。最后，亲岑道夫也变成他们的主教和属灵领袖。这位古怪的德国伯爵，以前定然是一位深受挫折的讲员和神学家，所以他想尽办法自修神学，得到路德宗国家教会授与的圣职。因此，他是由路德宗按立的神职人员，又是独立宗教团体莫拉维亚弟兄会的主教，他们的会友(包括亲岑道夫)在全世界，都以"赫仁护特弟兄会会员"闻名。

以基督徒生活的方式来说，莫拉维亚弟兄会远比亲岑道夫受按立的国家教会，更接近敬虔主义。对于路德宗正统教义和正式系统神学而言，这位伯爵乃是凶悍无比的批评者。他宣告说："真理一旦变成系统，人就失掉了真理。"[26]亲岑道夫透过许多讲章与信件，把基督徒的经验和虔诚的感情置于真正基督教的中心，而且把形式化的神学和教义赶到外缘去。"心灵宗教"变成亲岑道夫与莫拉维亚弟兄会戮力以赴的理想。他们认为，与神有关的理论学说和心智观念，对于真正基督教的精神根本就是异质的外来物，真正的基督教精神乃是经历神的强烈感情。亲岑道夫与莫拉维亚弟兄会的遗产，存在于此后整个基督教家系中，都沉迷于感情和属灵的感觉。

> (亲岑道夫)有助于促使他的时代对宗教本质与宗教的理解力进入新的认知。这里把"感觉"视为惟一可以得到对个人具有意义的信仰实质之合法道路。宗教信仰确实的意义，基本上在于，它们可以满足信徒的宗教需求。[27]

亲岑道夫和莫拉维亚弟兄会，在欧洲和美国殖民地创建了类似赫仁护特的社区。他们发展自己的独特习俗，好像定期举办"爱筵"、特别为唱诗歌举办的音乐崇拜、称为"守岁崇拜"的新年通宵聚会，和复活节的"日出崇拜"。开始的时候，有些聚会被视为狂热行为，但后来却在自称为福音派的团体中广受采纳。他们也举办好像再洗礼派的洗脚仪式，并且坚持要具有激烈的悔改经历，才能成为他们教会的正式会友。他们得到丹麦国王的同情，支持他们的宣教大业。莫拉维亚弟兄会差派宣教士到没有任何其他教会作过见证的世界。英国与北美循道会运动创始人约翰·卫斯理，也把激励他得到属灵觉醒的功劳，归给莫拉维亚宣教士。

亲岑道夫和莫拉维亚弟兄会，把他们的敬拜和灵修生活，集中在耶稣的受苦上。他们绝对没有否认或忽略，基督的神性和他的复活，但他们认为，达到真正悔改、归正和个人圣洁的最佳方法，就是全心注意耶稣的伤口之爱。默想和传扬受苦的耶稣形象，取代正式的仪式和神学。亲岑道夫传讲："一个对救主充满柔情的灵魂，或许会对

各种真理都一无所知，只会最单纯地注意耶稣的伤口和死亡。”[28]他确信，任何真爱耶稣的人，自然就会想要用整个生活来取悦他，因此他认为，没有必要传讲道德观念的讲章，并且坚持避免律法主义，正如他对于正统教义敬而远之一样。

我们必须防范关于亲岑道夫和早期莫拉维亚弟兄会的两个错误观念。首先，他们并非五旬节派或灵恩派，根据现代使用这两个词汇的意义而言。他们举办的聚会通常都是很安静的，并且他们最情绪性的表现也有可能是公开的，但只是安静地啜泣而已。我们若说他们非常情绪化，意思是指，他们经历过深沉的内在感情，而不是旁若无人的狂喜表现。第二，亲岑多夫和莫拉维亚弟兄会，并没有丢弃正确的教义。他们只是把教义从首要降低到次要的地位。亲岑道夫本人承认古代基督教的所有信经和路德宗的所有信仰告白，但是他不认为，任何人必须承认它们，才能变成基督徒。他认为，悔改、个人的信心与现代福音派基督徒所谓的“与耶稣基督的个人关系”，比教义和信念重要得多。以前的莫拉维亚弟兄会赞同尼西亚信经，并在亲岑道夫牧养时，又承认路德宗的奥斯堡信条。他们否认的是，在耶稣基督里与神的个人关系之外，这些外在的教义告白还具有任何价值。亲岑道夫曾经宣告过：

> 信仰告白永远都出自我本人的内心，出自我本人对于这问题的认知。它的先决条件是，我作过某事、到过某地、见过或听过某些事情，乃是别人希望从我知道的。因此，任何人想要承认一个教义，他必须本身曾经有过、见过、感受过、经历过和享受过这个教义。[29]

毫无疑问地，亲岑道夫确实表现出情绪主义（emotionalism）和反智论（anti-intellectualism）的倾向，但是他从未鼓励或容忍过狂热及蒙昧主义（obscurantism）。

公元1760年，亲岑道夫在赫仁护特去世，留下一个高度组织化、基础稳固的莫拉维亚弟兄会，虽然相当小，但分布在整个世界上。北美的莫拉维亚教会至今仍然存在，自成一个宗派，把它们的根源追溯

到，公元1740年代亲岑道夫拜访宾夕法尼亚州的时候。从赫仁护特或别的莫拉维亚弟兄会中心出来的宣教士所到的世界各地，我们都可以见到一小群莫拉维亚弟兄们。但是亲岑道夫与他的敬虔运动之影响力远大于这一点。他所强调，非教义的、“与耶稣亲密”的经历，作为真正基督教的核心，为北美许多新教教会注入新血，渗入在这些教会里面。无论在哪里，只要有人聚在一起唱福音诗歌、分享个人见证、观看宣教士幻灯片、举办复活节日出礼拜、新年守岁或流露情绪的表现，都是亲岑道夫遗产活生生的表现。

敬虔主义的主旨

敬虔主义运动的目的并不在于介绍新的教义，甚至也不在于大幅改变德国路德宗主义的信念。然而，这个主义绝对不只是属灵奋兴运动而已。它强调的独特重点等于是一种神学的转变，即使这种转变在大多数的情形下，都是不知不觉与无意中发生的。简单扼要地说，在敬虔主义之前的历史，新教神学大致上都是着眼于救恩的客观性质，也就是神为他的子民作了什么，然而敬虔主义的神学则注重救恩的主观性质，也就是神在他的子民里面作了什么。尤其是路德宗的神学强调神救赎工作的客观性质，大体上对于主观性质的属灵经验都敬而远之。路德宗主义鼓励信徒接受与承认神透过圣经与浸礼，在耶稣里面所赐的应许，与信徒可能经历到的任何情绪经验迥然不同。若有人去见路德宗国家教会的牧师，承认他有罪恶和定罪感，并且缺乏救恩的确据，这位牧师很可能问：“你曾经受过浸吗？”如果答案是肯定的，这位牧师会鼓励他，更新受浸的信心，信赖神透过这水和相随的道的赦免应许。浸礼乃是信徒与神关系的“里程碑”。在另一方面，敬虔主义者会问这个人：“你是否悔改归正过了？”以及“你的灵修生活如何？”对于他们，真正基督教的“里程碑”变成个人的归正，而不是水的浸礼；并且确据在于归正的敬虔，而不是每日更新浸礼的信心。

那么，敬虔主义的第一个特征，就是内在的经验基督信仰。另一个表达方法就是“归正的敬虔”。也就是说，敬虔主义者认为，真正的

基督徒敬虔,亦即灵修、门徒训练和成圣,起始于一个与浸礼有别的独特归正经验。17世纪与18世纪,所有路德宗的敬虔主义者都相信,基督徒父母的婴孩在出生的时候受浸会得到赦免,但是当他们成长到良心觉醒的年纪时,必然会远离这个恩典。[30]施本尔以道地的路德宗方式,甚至把浸礼称为"重生的洗",但是同时,他也强调,后来这个人需要透过有意识的悔改和信心,经历个人的归正与重生。弗兰克遵循相同的基督徒入门仪式。布朗(Dale Brown)表示:"敬虔主义者对于主观经验的需要,使施本尔和弗兰克的有些跟从者,可以把婴孩洗礼降低到最少的程度,而重视后来的归正经验,并且阻遏圣礼的客观效用。然而,弗兰克和施本尔,却想要避开这种趋势。"[31]事实上,后来18世纪与19世纪的许多敬虔主义者,脱离德国和斯堪的纳维亚的路德宗教会,创立"自由教会"(free church),若不是主张信徒的浸礼,否则就是让父母在婴孩浸礼和归正后再受浸之间,有一个选择的机会。[32]然而,施本尔和弗兰克,想要把路德宗的圣礼主义(sacramentalism)与敬虔主义的归正主义(conversionalism)结合起来。史托富勒(F. Ernest Stoeffler)表示:"(施本尔)显然没有体会到,他想要脚踏两条船,持守两种迥然不同的救恩观。有一个救恩观是根据圣礼可以注入恩典的看法,或者至少是圣礼会使人改变他对神的态度,另一个救恩观则在于个人对信仰的委身。"[33]相同的话对于弗兰克、亲岑道夫以及整个敬虔运动都适用,只要他们留在威权式新教的教会里面,没有倒向再洗礼派与"教派主义"(sectarianism,这是威权式新教徒对于北欧和英国脱离国家教会的自由教会之称呼)。

无论如何,敬虔主义强调的重点和中心就是归正的敬虔,而不是圣礼的敬虔。归正的敬虔强调两个不同但互有关系的救恩经验:重生和成圣。在以前的神学中,这两个教义都有意义,但是在敬虔主义中,它们开始具有新的意义和重点。尽管新教的古典神学往往把新生(重生)和生命的圣洁(成圣),当作是称义(通常是在受浸的时候发生)的延伸,但敬虔主义认为,称义(神在法理上宣告赦免并且分赐基督的义)次于重生,重生就是成圣的起点。换言之,尽管敬虔主义者绝对没有否认救恩的客观层面,也就是称义,但他们却往往强调属灵再生,即重生的内在更新,以致超过了称义的重要性。他们的主要关

怀变成，透过悔改和信心的有意识决定，由神的恩典"再生"的经验，伴随着明显的忧伤、信靠和喜乐感觉，造成生活型态的改变，并借着圣灵的大能效法基督。施本尔强调的个人感情之地位，不如弗兰克对于感情的看法，而亲岑道夫的强调则超过这两位敬虔主义的前辈。

敬虔主义的第二个特征，就是容忍与和平的基督教。施本尔、弗兰克与亲岑道夫，饱尝路德宗正统教义动辄恶言相向，并且把他们当作神学异端穷追猛打之苦，因此呼吁基督徒要有新的和平精神，尤其是对于次要问题更需要这种精神：

> 他们的立场，可以用下面的这个拉丁文格言阐述清楚：*in necessarrii veritas*（*unitas*），*in non necessarii libertas*，*in omnibus*，*caritas*，也就是"在基要的事上，追求真理（或合一）；在非基要的事上，予人自由；在所有的事上，要有爱心。"施本尔、弗兰克与他们的同事，想要在教条的僵硬与教义的冷漠之间，采取中间的立场。[34]

上面引述的格言，经常被翻译为英文："in essentials unity, in non-essentials liberty, in all things charity."。敬虔主义之道，是追求在宗教事务上，良心具有完全的自由。后来的敬虔主义者，例如亲岑道夫，尤其反对国家强制实施宗教的信念与习俗，不肯提倡教会与国家完全独立的政策。甚至施本尔也批评他所认为的凯撒教宗主义，也就是政府机构管辖教会事务，和神学家与教会领袖过度强调教义的细节。然而，敬虔主义的创始者并没有人否认教义。他们的信念乃是，个人对耶稣基督具有真正的经历，以及因此而有的圣灵光照，一定会向这个人启示真正的教义。所以扑灭异端的最佳方法乃是心灵宗教的更新，并非火药味十足的争辩和逐出教会的威胁。

敬虔主义者显然认为，教义的命题有了新的地位，成为"第二语言"，其价值在于服事基督徒经验的第一语言。所有敬虔主义者都认为，基督教永垂不朽的精神乃是我们在此所说的归正的敬虔。对他们而言，一个人所认同的宗派或神学传统之重要性，不如这个人对于神的经验。正确感觉和正确生活的重要性，超过正统的教义，但是并

没有把后者排挤掉。

古典新教的敬虔主义者，例如施本尔、弗兰克和亲岑道夫等人以及他们的跟从者，在神学上是保守派。然而，在他们之后许久，从施莱尔马赫(1968—1834 年)开始，已经发展一种自由的敬虔主义；施莱尔马赫在敬虔主义的影响之下成长，但是后来却拒绝许多正统教义。敬虔主义的正统批评者，谴责施莱尔马赫叛离保守的信念。然而，敬虔主义者，譬如他自己的父亲和姊妹，则把施莱尔马赫的表现归咎于他对神的心冷淡，与耶稣基督缺乏亲密的个人关系。对于敬虔主义的伤害，可能没有比施莱尔马赫自己的声明更大的，因为他表示，他是自由神学家，同时仍然是“高人一等的”敬虔主义者。

敬虔主义的第三个特征，乃是外显的基督信仰。这表明，基督信仰在归正者的生活型态上显然会有外在可见的表现。敬虔主义者确信，相对于死的正统教义与纯粹会友制的名义基督教而言，真正的基督教，一定会在基督徒的态度和行为上，自我彰显出来。真正的基督教入门仪式，永远都是开始于一个活生生的归正经验，包括重生在内。所以，敬虔主义者相信，重生会把一个“完全改向”的生命灌输给归正者，而产生一种新的生活模式。弗兰克尤其注重真基督教的这个层面，他发展并解释这种新生活模式的五种特征：试炼、背十字架、顺服神的律法、信靠神与喜乐。[35]这种新生命的可见记号会加增，只要信徒使用活出真正基督教生命的五种方法：自我省察、每日悔改、祷告、倾听神的话与参加圣礼。[36]因此，在敬虔主义者中间，成圣变成特别强调的一个重点，因为他们想要远离他们在国家教会所见到的自称为基督徒者对于伦理与道德的冷漠态度。

敬虔主义者发展出两个主要的办法，来推行与鼓励外显的基督信仰。首先，从施本尔开始，他们都在国家教会的架构里面，建立与领导好像小组聚会的团体。这些“心灵基督徒”的小组，要组员负责使灵性成长到完美无瑕的理想。第二，他们都强调，个别私下的灵修生活，有每日祷告安静、阅读圣经和默想的时间。

亲岑道夫有他自己的一套办法，来帮助心灵基督徒在生活中活出基督信仰。他认为，亲近救主是最可靠的方法，基督徒可以藉此使他们的虔诚与灵修生活，变得强壮且可在生活中流露出来。他完全

不谈道德主义与律法主义，而主张透过默想耶稣的宝血与伤口，不断加强"与基督的关系"。"他所坚持的是，不可把基督徒敬虔的心视为一套规章，而是与救主之间喜乐、深情的、无法述说的满足与个人的关系。"[37]亲岑道夫的跟从者，也就是莫拉维亚弟兄会，借着完全不畏生死的精神，向全世界彰显他们的基督信仰。这就是他们见证基督的方式，约翰·卫斯理对于这种见证的印象如此深刻，使他开始体会到，对于基督，他亟需有深度的内在经验。在他自己的属灵觉醒之前，他曾经去美国殖民地牧养一间安立甘教会，但是旅行到大西洋中间的时候，他的船几乎被暴风雨打沉。卫斯理看到一群莫拉维亚移民，面对风暴和死亡的时候镇静如恒，因此他觉得，他自己对于死亡的惧怕，就是他的灵性比不上他们的记号；虽然他是一位英国教会按立过的牧师，但却不像那群敬虔主义移民这样属灵。

有人指控，敬虔主义者是完美主义的异端，因为他们如此强调成圣的进度，似乎违犯路德的基督徒同时是义人与罪人的原则。然而，敬虔主义的所有伟大思想家都拒绝完美主义，甚至与他们拒绝罪得赦免就心满意足的态度一样。弗兰克与亲岑道夫更是曾经放下正事，批评基督教的完美主义。弗兰克写了一篇名为《论基督教的完美主义》(*On Christian Perfectionism*)的论文，表示："完美不过是相信主耶稣，因此完美并不是我们的，或者在我们里面，而是在基督里或者属于基督的，因为基督的缘故，我们在神面前被视为完美的，因此借着归与的手续，他的完美变成我们的。"[38]然而，在同一篇论文中，他也很清楚地表示，生命迈向完美是有可能的，并且在成圣的过程中是实在的。真正归正的基督徒，一定会表现出这种"成熟信心"的记号。弗兰克写道："因此，下面的两个宣告在某些意义上都是真实的：我们是完美的，而且我们也是不完美的。"[39]换言之，我们生命的完美，完全只在于基督一人，并且在于我们接受他的引导，迈向好像基督一样的完美。我们的不完美在于，我们绝不可能在这个生命中达到完全像基督的地步。在约翰·卫斯理，因为与伦敦的莫拉维亚弟兄会接触而灵性觉醒以后，亲岑道夫曾与约翰·卫斯理，进行过一场很著名的辩论。这位德国的伯爵拒绝卫斯理"完全成圣"的教义，并且坚持，基督徒永远只有"在基督里"借着信心而有的圣洁，绝对不会

"在他自己"里面具有圣洁。[40]

敬虔主义的最后特征,就是积极的基督教。很不幸的是,敬虔主义常与"寂静主义"(quietism)产生混淆,并且被当作寂静主义的同义词。寂静主义的观点是,真诚坚定的基督教灵修生活,会使人完全超脱这个世界的俗务。因此,一位寂静主义者不愿更新社会与文化。最初的敬虔主义者并非寂静主义者。举例来说,弗兰克在哈勒建立弗兰克机构,并鼓励各地的跟从者效法他的企业精神,建立类似的教育、贫病关怀,与传扬福音的机构。有一位现代历史学者,论到弗兰克说:"生命得到改变、教会得到更新、国家得到改革、把福音传遍天下,这些是他终生努力想要实现的伟大目标。"[41]亲岑道夫对于世界的更新也具有很大的兴趣,主要手段是透过宣教与世界布道。他也有一个终生的异象,就是建立完全统一的基督教会,他甚至为这个教会取了一个名字:神在圣灵里的会众。这样超越所有宗派藩篱的基督教全体教会,从未出现过,但亲岑道夫认为,它的成就,就是达成世界更新的手段。所以,他们与寂静主义"一心一意在天上,对世界一无所恋"的表现,有如天渊之别,主要的敬虔主义者乃是相信,真正的基督教必定是可使社会为之一变的行动者。

敬虔主义的遗产

从施本尔开始的敬虔运动,目标乃是"第二个宗教改革",或者是原有新教宗教改革的完成。它的对手,例如很有势力的路德宗正统教义牧师,汉堡市的梅耳(Johann Friedrich Mayer)发起过一个对抗敬虔主义的运动,将敬虔主义当作狂热与异端的运动。然而,纵使遇到这些阻力,敬虔主义仍双管齐下,同时透过对于新教主要宗派的默默的渗透,与分离派(separatists)教派和宗教机构的建立,慢慢地变成新教传统的一个永久性成分。它产生的最大冲击力是在北美,并透过19世纪的美国宣教运动遍及全世界。在欧洲,它一直是规模相当小并且与众不同的运动,也就是说,它处于新教国家教会的边缘。然而,在北美,敬虔主义变成新教主义的主要形式,完全支配与盖过了圣礼主义、认信主义(confessionalism)与仪式传统主义的气焰。18

世纪与 19 世纪，当北美的每一个新教宗派正在落地生根的时候，都受到日渐高涨的敬虔主义的影响。即使圣公宗、路德宗和长老会的宗派也都受到影响，所以在北美，它们往往具有敬虔主义者的味道，乃是欧洲和英国所没有或者似有似无的现象。不幸的是，北美的敬虔主义常常会传播很浓的宗教个人主义、情绪主义与反智论。这些扭曲，是否一定会成为敬虔主义轨迹的终点，乃是人们热烈辩论的议题。

敬虔主义在路德宗里面，一开始就表现得与众不同。当德国与斯堪的纳维亚的路德宗信徒移民到美洲殖民地，然后定居当地时，他们常常建立独立的敬虔主义路德宗。有一个引人注目的例子就是，很大又很有影响力的北美奥古斯塔那路德宗会议（Augustana Lutheran Synod of North America），后来合并为另一个路德宗宗派，并且最后被普世教会的合并者吞并，产生名为美国福音派路德宗教会（Evangelical Lutheran Church of America）的宗派。然而，它的敬虔主义特色成为，在主流之外，于神学上常常采取自由思想的宗派之一种酵母。许多北美路德宗会众以自称具有特殊意义的“福音派”并参加布道与灵修生活，觉得很自豪。有些会众转向灵恩派。在路德宗主义之外，敬虔主义影响到北美的循道会与浸信会大会，并构成各种自由教会的基础，例如美国福音派自由教会（Evangelical Free Church of America）。整个复兴运动，包括圣洁会和五旬节团体，例如拿撒勒派（Nazarenes）和神召会（Assemblies of God），可以视为基督教敬虔主义的激进延伸支派。

敬虔主义遗产最具体的表现，可能是灵修文学和福音音乐的发展。基督教畅销书，例如章伯斯（Oswald Chambers）著的《竭诚为主》（*My Utmost for His Highest*）与哈拿·史密斯（*Hannah Whitall Smith*）著的《信徒快乐秘诀》（*The Christian's Secret of a Happy Life*）在本质上都是敬虔主义的作品，并且有助于提升真正的基督教之异象，以及个人与神的关系。芬妮·克罗斯比（Fanny Crosby）所创作的福音诗歌，诸如《有福的确据》和《主，我属于他》都流露敬虔主义的精神，也帮助它的神学在说英语的世界中广受接纳。

敬虔主义开始的时候，是新教德国路德宗支派的改革与更新运

动，但是它改变了新教主义本身的面貌，尤其是在欧洲以外的新教主义。它也带动了好几个不同宗派的崛起，其中有些宗派植根于路德宗主义，有些则不是。说英语的新教宗教改革支派，经历过两次改革与复兴运动，最终产生全新的新教主义。17 世纪和 18 世纪，清教徒主义和循道会主义都崛起于英国，它们是两个非常不同的运动，虽然开始于英国教会，但最终都离她而去，并留下它们影响的痕迹。

第三十章　清教徒、循道宗力图复兴英国神学

本章或许可以取一个更贴切、更富描述性的标题："清教徒与循道宗力图复兴英国教会的神学，但是徒劳无功，因此分道扬镳。"美中不足的是，以标题来说，这样太冗长了。而且，事实上，也有些清教徒与循道会创始者约翰·卫斯理的跟随者，决定留在英国教会里面继续努力，执意不肯离开。这两个在宗教改革以后的复兴与改革运动，首先都是崛起于英国教会，目的是要改变英国教会的特性。安立甘宗的特性乃是由"伊丽莎白协议"所决定的，它的最佳典型就是《教会行政法规》一书作者胡克的神学。在伊丽莎白一世统治之下的英国教会，清教徒开始的时候，乃是以安立甘主义的反对派出现。所谓清教徒，就像在胡克之下的伦敦圣殿教堂(Temple)副牧师特拉维斯一样，乃是英国宗教改革初期之"火热的福音使者"的传人。他们的神学深深受惠于加尔文以及他的日内瓦继承者贝扎。此外，他们也受到苏格兰改教家诺克斯的影响，诺克斯在苏格兰扮演的角色，可以说是加尔文在日内瓦的翻版，他帮助长老教会(师法加尔文的神学与教会管理形式)蜕变成苏格兰的国家教会。

清教徒在英国教会里面力争上游，想要取得主导权的时候，塑造了它自己的性格。所以，虽然清教徒的神学在基本上是属于加尔文主义的一脉，但是它却发展了自己的特色，因此与任何其他的加尔文主义都无法配合得天衣无缝。即使最初的清教徒运动，无法达成它所追求的原订目标，也就是更新英国的国家教会和政府，成为加尔文主义的联邦政府，然而它却在北美的文化景观中，留下一个永垂不朽的印记，因为数以千计的英国清教徒，在那里寻找全新的开始和全新的机会，来建立他们心目中所见到的神之国度。在说英语的世界中，每一个人都对清教徒主义有些粗浅的认识，无论清教徒的形象在他们的心目中扭曲得何等厉害。北美公立学校的课程与大众媒体，处

心积虑地在北美大众的心目中，勾勒了很丑陋的清教徒讽刺画，所以我们今日的大多数人，对于英国和英国殖民地这些改革新教的改教家，很少具有正确的认识。[1]“清教徒”(Puritans)与“像清教徒的”(puritanical)这个两字本身，就足以使人回想到冷酷无比的形象，例如身穿奇装异服的男女迫害美国印第安人，把受到诬告为巫婆的女人烧死或者吊死，并且只要有人违反轻微的教会法规，就会被他们手铐脚镣起来。所以，清教徒几乎等于是道德严厉和宗教不容忍的同义词。这些形象，就像所有的讽刺漫画，都含有一些事实的成分，但是它们都是断章取义的，并不能概括清教徒主义的全貌。事实上，我们在这里也无法完全概括清教徒主义的特征。

在本章中，我们仅有的目的是描述清教徒的神学，并且只能述说它独一无二的地方，也就是使它与我们已经描述与讨论过的各种新教神学，自成一格的地方。清教徒主义乃是神学改革的运动，开始于英国安立甘教会内部，而终结于最伟大的清教徒传道人与思想家，也就是新英格兰的爱德华兹(Jonathan Edwards)的时候。到了18世纪中期，清教徒主义开始淡出舞台，几乎所有清教徒都放弃英国教会，另创新的不从国教者的宗派。爱德华兹成为新英格兰两个清教徒主要团体的桥梁：长老会主义和公理会主义。即使爱德华兹出现于清教徒历史的最尾端，但我们现在重述清教徒历史的时候，有许多地方会集中注意在他的身上。因为他的地位重要无比，甚至可以同时称为最后与最伟大的清教徒而无愧。在通常的情形下，一个运动的伟大推动者与塑造者，大部分都是出现于这个运动的初期。但是，爱德华兹却是凤毛麟角的一个例外。

正当清教徒主义还在衰退的时候，另一个复兴与改革运动又从英国教会兴起来。所谓英国与其北美殖民地的大觉醒运动(Great Awakening)，不但迫使清教徒主义寿终正寝，又让循道会呱呱坠地。循道会主义开始的姿态，乃是一个敬虔主义者和复兴运动，目的在于把新生命注入日渐冷淡、形式化与理性化的安立甘传统里面。约翰·卫斯理和查理·卫斯理兄弟二人，与他们的朋友怀特菲尔德(George Whitefield)，乃是这个运动的创始者。他们无意造成教会分裂或者另创一个宗派，但是因为循道会团体和母会之间的紧张关系，

最后迫使约翰·卫斯理容许他的助手，告别英国教会，分裂出来。公元1784年，循道圣公会（Methodist Episcopal Church）于美国诞生，当时仍在约翰·卫斯理于公元1791年去世之前的十年之内。在英国本土，这个运动则于公元1787年的时候，正式在英国教会之外另立门户，成为一个"不从国教者的教会"。卫斯理本人一直都痴痴地幻想，他的运动最终可以更新英国教会，几乎直到他躺在临终的安宁病床上，才如梦初醒。直到那时，卫斯理终于勉强承认，他创建了另一个新的新教宗派。

正如清教徒主义的情形，循道会主义的历史也极为复杂，超出本书所能详细述说的范围。本书着眼点是循道会的神学，尤其是约翰·卫斯理的神学，与其他新教神学相较之下，有所不同的地方。正如清教徒神学是福音派（强调归正的虔诚）味道很浓的加尔文神学，卫斯理与循道会早期的神学，也是具有很强烈福音派味道的一种阿明尼乌主义。在开始的时候，他们当中有加尔文主义者的循道会者如怀特菲尔德，但是卫斯理本人是阿明尼乌主义者，并且把他自己的神学形象烙印在循道会的思想主流中。我们的注意力将放在卫斯理对于福音派神人合作说所作的独特和明显的贡献。卫斯理的基督徒完美主义，在基督教思想史上或许不是前无古人的全新创举，但是它绝对具有新的味道，对于18世纪与19世纪新教徒与日俱增的选择机会有所贡献。

清教运动及其神学

谁是清教徒，他们为什么博得这个名号呢？正如往常一样，信口而出的简单答案往往令人难以捉摸。因为，学者们至今仍在讨论与争辩，清教徒主义的精神与范围。举例来说，有些学者把爱德华兹尊为"清教徒王子"，而有些人认为他出现的时机太晚，没有资格作为真正的清教徒。有些学者把清教徒主义开始的日期定于加尔文和日内瓦宗教改革的时候。其他比较审慎的人则坚持，就历史神学的意义来说，在特拉维斯之前，没有人可以称为清教徒。本书会采用比较审慎的看法，并把清教徒视为16世纪下半叶反对伊丽莎白协议的一个

明显，但有些多样化的英国新教徒运动，并且把爱德华兹视为最后与最伟大的一位清教徒神学家。接下来我们将看到，爱德华兹在公元1758年，他就任现在名为普林斯顿大学的校长之后不久去世。所以，清教徒的历史跨越大约两个世纪之久，主要是局限于大不列颠的领土之内。当然，这个运动另有更早的根源与后续的影响力。

最早期的清教徒都是英国的加尔文主义者，他们想要把整个英国教会转化为长老会的国家教会，好像苏格兰一样，并使整个英格兰都师法日内瓦，变成基督教联邦。正当伊丽莎白协议变得比较清晰、根基更稳固的时候，清教徒开始提高分贝，抗议他们认为安立甘宗的神学、敬拜与教会组织所具有的"教宗"元素。也就是说，他们认为，在伊丽莎白、胡克和坎特伯雷各宗主教之下的英国教会，与罗马天主教走得太接近，因此他们想要清除与洁净"罗马式的"信念与习俗。他们所有人都想要废除主教的职权，并且让会众在选择他们的牧师时具有比较大的发言权。他们都对公祷书嗤之以鼻，想要改成以证道为主、比较单纯的敬拜仪式。他们大多数人认为，教会里面的祭司服饰、香炉、高祭坛、下跪与屈膝，以及雕像都是中毒的征象，代表英国教会具有不符圣经的天主教趋势。"清教徒"这个标签，因此就附着在他们的身上，因为他们想要清除英国教会的这些传统，使它符合他们所见到的异象，也就是改革宗的神学与习俗。

在17世纪初期的几十年间，清教徒内部对于何为理想教会的精确性质，开始发生争议。他们当中有些人，无论如何都要留在英国教会，继续从事改革。其他人坚持，这个国家教会已经败坏与污浊得无可救药，根本无法改革。这些清教徒就脱离安立甘教会，遵循公理会主义的组织型式，建立独立的教会。每一个独立教会都自主与自我管理，呼召自己的牧师，并且决定自己的崇拜与习俗。在这些激进的分离派清教徒之中，有所谓的天路客(Pilgrims)，他们首先定居在荷兰，逃避英国政府的迫害，然后于公元1620年，搭乘五月花号到新英格兰的马萨诸塞湾，并建立普利茅斯殖民地(Plymouth Colony)。在17世纪30年代的十年期间，数以千计的清教徒离开英国家园，定居在新英格兰，希望建立一个基督教联邦。在抵达新世界之后，他们大多数人都变成公理会主义者，但是大多数在英国的清教徒梦寐以求

的教会组织是长老制。

在17世纪30年代的这个大迁徙之后，留在英国的清教徒充塞着英国国会，并且在克伦威尔(Oliver Cromwell)的领导下，罢免了国王查理一世，又把他的头砍下来，建立了一个清教徒共和国。公元1658年，在克伦威尔去世后，大不列颠又恢复君主制，并且重新建立英国教会，容许不从国教者和反对国教者具有宗教自由。在反对王权的内战爆发时，清教徒国会召开过一个全国圣徒(清教徒牧师和神学家)会议，在伦敦威斯敏斯特修道院开会。17世纪40年代的威斯敏斯特大会，由一百五十一位清教徒和长老会的领袖组成，目的是师法苏格兰的国家教会，为英国的改革宗国家教会奠定基础。

这个大会最伟大的成就在于制订《威斯敏斯特信条》，与《威斯敏斯特大小教义问答》。从此之后，对于所有长老会信徒与许多清教徒而言，这些著作变成半正式的教义宣言。威斯敏斯特小要理问答的第一个问题与答案，因为名垂千古的宣言："人类最主要的目的，乃是荣耀神并且永远享受他。"而闻名遐迩。威斯敏斯特信条，乃是具有明显清教徒特色的道地加尔文主义。它强调，圣经是逐字启示与无误的经典、神至高无上的权威、神对于拣选与定罪的永恒定命、人类全然败坏和完全依赖神的恩典。这个信条的清教徒色彩在于，它用联邦或者盟约神学来解释神与人类之间的关系。

在英国，清教徒的阵营最后四分五裂，分散在好几个宗派里面。英国教会在神学、敬拜与组织上，仍旧是属于安立甘宗，以胡克为主要的创始者。但有些不屈不挠的清教徒仍留在英国国教里面，希望从内部慢慢地改革它。其他没有移民到美国的清教徒，则在不从国教的宗派里面安定下来，变成公理宗主义者、长老会信徒，甚至是浸信会信徒。浸信会乃是分离主义与公理主义的清教徒，他们弃绝婴孩洗礼，并且拥抱再洗礼派的信徒浸礼制度。在新英格兰殖民地，清教徒主义起起伏伏，大约兴盛了一个世纪之久。即使从主导文化的势力没落下来的时候，清教徒主义在美国文化景观上，仍留下不可磨灭的印记。这些印记包括，美国殖民者乃是"天命注定"的观念，以及在革命战争之后独立的美国联邦共和国，也就是清教徒在异象中所见到的、神在地上联邦的世俗版本。

到了18世纪30与40年代，清教徒主义在新英格兰已经大幅地减弱。公理宗或长老会的教会，仍然矗立于每一个城镇的中心，但是它们的影响力已经大幅下降。大多数市民已经不是清教徒原有理想的忠诚信徒，而清教徒传道人所掌握的社会公权力也已松动了。然而，原始新英格兰清教徒努力防范的"混杂聚会"(教会里面混杂着真信徒与非信徒)的咒诅，在18世纪早期和中期入侵他们的教会。爱德华兹想用福音布道的热诚、强有力的基督教知识分子与教会风纪，来改变这个时代潮流。但是，这些努力为时太晚了。虽然如此，因为努力促使新英格兰的清教徒主义回归最初的爱，爱德华兹仍然变成最伟大的清教徒思想家和传道人。

清教徒的神学属于彻底与坚决的加尔文主义。有些清教徒圣徒传讲堕落前论，另有一些传讲堕落后论。但是，他们所有的圣徒都传讲神至高无上的绝对主权与人类的完全败坏。他们衷心同意多特会议的五个神学重点(TULIP)，并且谴责阿明尼乌主义乃是神学上的"坏疽"。在清教徒神学家最爱的事情之中，惟一可与观察和赞美神在历史上照管的奥妙方法媲美的就是，传讲信徒个人在相信过程中，每个经历的阶段与层面。除了加尔文主义之外，清教徒神学的特征是具有三个普遍共有的神学观念，成为所有清教徒的共识：纯洁的教会，神与选民具有圣约的关系，基督化的社会。其中每一个观念的背后，至少都有早期新教神学的影子，但是清教徒用很独特的方法来强调这些观念，并且用清教徒的独门处方把这三个观念调配起来，在基督教神学史上乃是绝无仅有的一个现象。

清教徒神学有一个独特的标志，就是纯洁教会的理想。对于在伊丽莎白协议之下的英国教会清教徒改革者而言，纯洁的教会代表两件事情：除掉教会残留的罗马天主教痕迹，以及洁净教会的牧养阶级和非信徒的会友资格。对于他们，耶稣基督的真教会，不只是国家的一只手臂，或者扶持罪人的团体，教会乃是基督在地上的身体，也就是神的国度在历史上与人交通同在的地方，以及一座建造在山上的城邦，作为指引一切世人的真光。因此教会必须由信仰正确和生活纯洁的圣徒组成，并且由他们所领导。但是，这个看法并不是代表只有完美无瑕的人才能属于这个教会，但这确实代表，没有借着悔改

和信心真实经历到神的挂名基督徒，不应该成为正式会友。这种人可以，并且应该参加教会崇拜，但他们不可以得到正式的会友身份。清教徒甚至认为，英国教会是一个不分信徒与非信徒的"杂牌教会"。只要是在这个国家出生时，在教会受过浸的规矩公民，就具有正式会友的资格，可以享受会友的一切权利。清教徒触目所及的许多神甫与主教，很少或者根本就不屑于以真基督徒自居。所以，他们想要洁净，不仅他们认为没完没了的"教宗"习气，也包括那些没有证据可以表明他们是具有真正基督教信仰与虔诚的人。

这种信徒教会的清教徒理想，会产生一个左右为难的问题："谁有资格加入教会，谁可以留下来？谁又该被丢到世界里去呢？这个问题，乍看之下很简单，事实上却很难回答。"[2] 有些人的答案是，采用最激进与最不可能的方案：成人洗礼。这些人数很少的清教徒分离派，最后称为浸信会，他们的势力在独立战争之后的美国成长壮大起来。但他们在17世纪与18世纪的英国和美国清教徒中，乃是人数寥寥无几的弱小群体。有许多清教徒想要借着鉴别在真基督徒生活中可以见到的"恩典记号"，来解决这个难题，要求申请正式会友身份的候选人，在教会中把这种记号表现出来，并且公开承认信仰。其余的清教徒大众，无论是留在英国教会的人、分离派的公理宗信徒或者长老会信徒，都主张婴孩浸礼，但是为受过婴孩浸礼的人附加一个条件，惟有后来满足这条件，他们才能公开进入教会成为正式的成人会友。这个条件就是，若有人无法解释他们的信念，也无法对于他们个人"得到信仰"的过程，提出令人满意的说明，就不能得到正式的会友身份。因为这个条件违反英国教会的政策（英国教会的政策只要求举办一个坚证仪式，让人公开证实他在婴孩时期受过浸），越来越多清教徒因此受到迫害，而纷纷脱离英国教会。

在17世纪30与40年代，移民到新英格兰的清教徒，发展出他们自己的清教徒教会学。几乎他们所有的教会，在组织上都采用公理宗主义，而这些教会之间具有很浓厚的互助情谊。清教徒在离开英国的时候，大多数是长老会信徒，但是他们一旦在马萨诸塞湾殖民地定居下来以后，很快地就会变成公理宗主义者。这就是在北美古老的美国公理教会（American Congregational Church）之来源，它最后

与其他好几个新教宗派合并成为现今名为联合基督教会(United Church of Christ)的教会。新英格兰的清教徒,因为没有英国的教会与国家法律的限制,开始要求会友候选人的资格,不只承认正统加尔文主义者的信念,还需要提出他们归正的详尽说明,并且要在生活上彰显他们的恩典记号。不像德国敬虔主义者,新英格兰的清教徒并不强调感情,而且他们也不信任心理现象。当他们要求申请会友资格的人提出归正的经历时,他们要听到这些申请者之忏悔、悔改、信念、信靠和得到赦免的确证。然而,当他们问到或者寻找恩典的记号时,他们并非寻找十全十美的生活。相反的,他们想要看到,申请者热诚地献身于教会、正常地参加社交活动、具有稳定的家庭生活,并且真的喜欢倾听和研读圣经。

在许多清教徒教会里,只有得到会友资格的人才可以参加主餐,并且只有他们的孩子才可以受浸。其他的人,往往是上教会的大多数人,就被贬到观察员的次要身份,而无法参加教会的全面生活。如果他们得到,并且当他们得到真正得救信心的时候,教会才会考虑授予他们正式会友的身份。这个保证教会纯洁的策略,对于新英格兰清教徒变成左右为难的问题。尽管这种作法,相当彻底地避免了他们憎恶万分的"杂牌教会",但它们会令人联想到古代多纳徒主义的异端幽影。在奥古斯丁的时代,北非的多纳徒派(4世纪与5世纪)也想要纯洁的教会。罗马天主教和威权式的新教领袖都同声谴责多纳徒主义太极端并且太完美主义,已经超过一千年了。尽管清教徒不想作多纳徒主义者(他们认为,奥古斯丁是教会历史上的伟大英雄),但他们的神学却一面倒地倾向多纳徒主义,而且他们的英国教会对手与批评者,从来也都不饶过他们,叫他们忘记这一点。不但安立甘宗的主教指控他们是教会分裂者、异端和狂热分子,甚至苏格兰的长老会信徒与留在英国教会的温和派清教徒,也都对他们侧目而视,认为他们的分离主义与似乎完美主义的信念和作法,乃是分门别类的宗派行为。

这个新英格兰发展的信徒教会模式,造成的另一个问题是,有些会友的儿女在教会受过浸,但是从未有过归正的经历,以及恩典的记号。这些没有悔改过的上教会者,所生的儿女应该受浸吗?他们可

以参加主餐吗？在公元1700年的时候，新英格兰的大多数居民都不是固定教会的会友，虽然他们照规定，要定期地参加聚会。清教徒理想的纯洁教会，无意间招致教会的会友数目萎缩，以及是否应该为在教会长大的、非会友所生之婴孩受浸的难题。正如有一位清教徒主义的历史学家所说的："事实上，清教徒使教会远离世界，不食人间烟火，因此无法适应生命的生物层面。"[3] 在17世纪的最后二十五年，与18世纪最初的二十五年之间，出现一个很有趣的答案，使清教徒主义产生很大的改变。有一位新英格兰的主要牧师，即爱德华兹的祖父史脱达德(Solomon Stoddard，1643—1729年)与人合作，共同引进了"不完全之约"(Half-way Covenant)的观念，准许在教会成长的非会友之子女受浸。许多人，包括继承祖父成为很有影响力的北安普顿教会(Northampton Church)牧师的爱德华兹在内，都认为这个观念大大偏离清教徒的理想，因此想要翻案。但是这时已经回天乏术，太迟了。真信徒教会的清教徒理想，主要是由浸信会传承下来。

清教徒神学的第二个标志，就是神与选民之间的盟约关系。清教徒的圣徒正面碰上加尔文主义者的下述难题，因此想要透过所谓的联邦神学或盟约神学来解决。对于神与人类关系的这种思想，虽然是在清教徒的全盛时期，由加尔文主义者发展出来，但清教徒，尤其是新英格兰的清教徒，却把这个观念拱为整个神学的中心。新英格兰清教徒加尔文主义者特别面对的难题之一是：如果人类要努力归正与成圣(恩典的记号)，怎能与预定论主张的神之至高主权，并行不悖呢？换言之，鱼与熊掌不可兼得，持守预定论的强烈信念，以及同样强烈地坚持清教徒的敬虔，怎能相安无事呢？因为"如果预定论主张神拣选的终极性与最终效力，那么，清教徒的虔诚至少刺激人类这一方具有一些自由参加的效用。"[4] 有一个相关的难题就是：如果神是如此高高在上，以至于他的旨意，包括他的本性与性格在内都毫无限制，那么信徒怎能确定，他们永远都是蒙拣选的人呢？在严格加尔文主义之下的唯名论，至少神圣的意志论狂热地向想要透过救恩记号，寻求拣选证据的清教徒，提出这个问题。我们怎能信任，神不会翻脸像翻书一样善变呢？选民是否安全，或者神会改变心意吗？

盟约神学，就是针对这些以及其他问题的答案，主张神主动与人

类立约，并且把他自己局限在所立的约里面。神赐给亚当与夏娃的第一个约，乃是“工作之约”。神在乐园里，应许要赐福给他们，只要他们顺服他，并且不吃分辨善恶树上的果子。人类破坏了这个工作之约，结果就完全照这约所规定的，毁约者遭到定罪而且败坏了。清教徒认定，所有亚当与夏娃的后裔生来就是毁约者。他们接受奥古斯丁的强硬观念，正如他们所说的：“在亚当的堕落中，我们都犯罪了。”工作之约有一个条件就是，如果人类始祖没有尽到他们的义务，他们的后裔就会受到败坏与定罪。所以，神所立的盟约，不只是针对个人而已。这些盟约是集体的，因此在历史上，它们应用的对象是团体。

盟约神学认定，神怜悯堕落的人类，与他们立了第二个契约，就是“恩典之约”。根据恩典之约，“神的救赎与更新的应许，是给用信心接受并且顺服的回应者。好消息已经正式宣布过了，但这是有条件的福音。”[5] 恩典之约只要求，人类为罪忧伤痛悔、相信神以及信靠他的应许（也就是为罪奉献完美的祭物），并且终生努力荣耀他。正如19世纪福音诗歌所说的：“信靠顺服”。

根据清教徒的神学，恩典之约至少从亚伯拉罕开始直到基督再来，同时是既有条件又绝对的盟约。这约的条件是个人和团体（就是以色列和教会）需要自由、自愿地参加。如果他们接受这约的条件，恩典的记号就会出现于他们的生命中。对于清教徒而言，这个神学可以提供确证，因为这个约解决了神可能变卦的疑虑，以及拣选的确定性问题。谁是选民呢？就是真的归正过，并且在日常生活上彰显出恩典记号的所有人。为什么？因为神允诺，要透过恩典之约，赐给他们救恩。但是，这个神学，怎能避免阿明尼乌主义，甚至帕拉纠主义，这两个清教徒最恨恶的“异端”呢？因为恩典之约很容易就会被诠释为迎合神人合作说，而远离神恩独作说的教义。

清教徒坚持说，恩典之约不仅是有条件的，而且也是绝对的盟约。神在永恒中就预定好的奥秘，隐藏在这约的条件之后。如果有一个人，真正守住了人这一面的誓约，这是因为神预定他这样，并赐给这人意志和所需的条件，来持守这约：“所以，恩典之约同样也是绝对的盟约，最终要视神行动的至高主权而定，并且，同样的，这盟约神

学的诠释也必须承认这个信念的关键所在。清教徒神学家，不需要放弃加尔文主义，或者降低他们对于神自由拣选之实在的信念，才能使用盟约的观念。”[6]

但是，盟约神学，最终仍要依靠一个似非而是的真理。清教徒既不否认，也不想办法解决这一点。他们大体上都任凭它成为悬而未决的吊诡真理。神与人类订立一个有条件的盟约，要求人自由和自愿地同意和参加，但是只有他永恒拣选的、并且接受不能抗拒的呼召者，才能实行它。其余的人，在永恒里已经受到定罪了，因为他们是毁约者。他们触犯工作之约(别无选择)，并且不能尽到恩典之约属于人类这一方的责任(别无选择)。难怪阿明尼乌主义者(在17、18世纪，他们在英国教会里的人数不断地增长)，驳斥盟约神学既不合理又不公平。清教徒反唇相讥说，阿明尼乌主义者是“理性主义者”，专门破坏神之道的神秘性。阿明尼乌主义者则还击说，清教徒的盟约神学乃是人类强加在圣经之上的架构，圣经绝对没有这种教导，并且这种神学也荒谬之至，因为它想要混合“条件”与“绝对”，这两个天生相 反的命题。他们表示，恩典之约若不是有条件的，就是绝对的；不可能二者都是。爱德华兹想要遏止阿明尼乌主义在新英兰日渐飙涨的气势，答辩说，绝对的盟约乃是圣洁的神所能订立的惟一盟约，因此阿明尼乌主义者对于自由意志的信念是荒谬的。因为急着还击阿明尼乌主义，爱德华兹反驳的结果却完全否认了恩典之约的条件说；这或者是偏离，或者是存心要矫正清教徒的古典神学，全视观察者的角度而定。

那么，清教徒盟约神学的目的是什么呢？对于清教徒而言，正如加尔文主义者和福音派信徒所确信的，这个神学可以作为神恩独作说和神人合作说之间的联络环节；对于关心自己是否蒙拣选的人而言，这约奠定了确证的根据。恩典之约完全是神所订立与监督的，并且，在这同时，人类也有戏份可唱。为了要在“这个约里”，人类需要有可见的归正经验，以及不断地成圣。如果他们具有可见的归正经验，并且在成圣中不断成长(表现出恩典的记号)，原因就是，他们乃是神的选民。

清教徒神学的第三个标志就是基督化社会的理想。新英格兰的

清教徒特别热烈地相信，所谓的神律（theonomy）或“临在国度的神学”（kingdom now theology）。也就是说，他们相信，神对于这个盟约的应许，不仅是赐福给信靠和顺服的个人、家庭和教会，而且也会赐福给社会，如果这个社会的组织结构努力追求敬虔的话。清教徒相信，神赐福给以色列人的应许，在名为新约的恩典之约第二期，可以应用在他们的身上，成为以色列人的延伸。教会是“新以色列人”，并且神在地上的国度就是应许要给教会——如果教会渗透到所有的人类社会，使社会结构与神的律法一致。当清教徒在17世纪30年代，从英国自动离开的时候，他们寻找的是一个新世界，可以不受不虔诚的皇权与不纯洁的国家教会的阻挡，在那里建立这种基督教联邦（师法加尔文的日内瓦）。他们认为，北美是应许之地，所以他们想要为神与神的国度，占有北美。

现今北美的每一位高中学生都知道，清教徒在北美土地上努力建立神国度的黑暗面。然而，清教徒的理想如何同时借着宗教和世俗的形式，进入北美生活的主流，高中生就很少受到教导而有这方面的认识。清教徒的乐观与积极主义，激励后来非清教徒主义的宣教事业与社会更新，并且使这个国家怀有更高呼召的观念，深深地注入到美国的精神里面。

正当原始的基督教理想摇摇欲坠，有烟消云散之虞，或变成纯粹追求财富与权势的信念时，爱德华兹挺身而出成为清教徒先知，呼召清教徒重拾他们真正的感动。在这个过程中，爱德华兹重新诠释清教徒主义。他坚持，新英格兰人不仅“繁衍众多并开垦”新世界的原野乐园，也要以公平和爱心对待他们所发现的原住民。更准确地说，他谴责新英格兰人虐待美国印第安人，并且呼吁他们赔偿从印第安部落取得的土地。之后不久，有人就要他辞去北安普顿教会的牧职，去荒野与印第安人同住。清教徒对于基督化社会的理想，具有许多种形式，但是它们总是盼望并相信，在耶稣基督可见的再来之前（后千禧年说，postmillennialism），神在地上会建立一个国度。

爱德华兹:清教徒王子

公元1703年,爱德华兹出生于康乃狄克州。他的外祖父是史脱达德,乃是新英格兰最有影响力的清教徒圣徒之一。即使他的外孙是早熟的孩子,而且是很用功的学生,但是公元1724年,他从耶鲁学院毕业,成为他祖父的副牧师之时,很少人事先预料到,他后来竟会青出于蓝,超越他的祖父。爱德华兹的生平很引人注目,值得大书特书,超过本书的篇幅限度。美国公立学校的课程把爱德华兹刻划为满布火与硫磺的传道人,他的惟一贡献就是吓人的审判讲章:"罪人在愤怒之神的手中",这对于他真的非常不公平。这篇讲章常常被列在美国文选之中,作为清教徒讲章的例子,因此很多高中毕业学生都有眼不识泰山,不知道爱德华兹被耶鲁大学哲学教授约翰·史密斯(John Smith)称为:"美国主要的清教徒神学家,美国直到皮尔斯(Charles Pierce)时代出现的最敏锐的哲学思想家。"[7] 而且,卓越的美国路德宗神学家詹森(Robert W. Jenson)尊称他为"美国的神学家"。[8]

爱德华兹写过六百多篇讲章,至今仍以手稿的形式存在。其中在本质上属于地狱的火和硫磺的讲章是很少的部分,并且亲眼见过爱德华兹的人都说,他的口齿清晰,但不是特别情绪化的人。他积极地介入新英格兰的每一个争议问题,并且博览群书,阅读与写作的题材非常广泛,包括哲学、伦理和科学在内。他的许多著作仍在出版之中,并且又有许多摘录出现在文集和文选里面。他最有影响力与最重要的著作是《美德论》(*On the Nature of True Virtue*)、《自由意志论》(*On Freedom of the Will*)、《伟哉原罪论辩》(*The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended*)以及《宗教情操论》(*A Treatise Concerning Religious Affections*)。

爱德华兹是一位奋兴家,在18世纪40年代横扫殖民地的大觉醒运动中,立于举足轻重的关键地位,并且透过对于宗教经验仔细与批判式的审查,帮助宗教心理科学的建立。他是新世界里首先阅读与研究洛克(John Locke)的启蒙哲学和牛顿的宇宙论(cosmology)之哲学家。最重要的是,爱德华兹是神学家,努力地辩护清教徒加尔文

主义者的教义，防备“偷偷摸摸的阿明尼乌主义”，以及神学上的理性主义。透过著作，爱德华兹创造了一个独特的美国式改革宗神学，成为新教福音派基督徒知识分子的标竿，超过了两个世纪之久。许多自称为福音派的北美基督徒，把爱德华兹尊为英雄，好像是北美的奥古斯丁一样，乃是新世界之世界观的塑造者，整合深入的基督教信仰，以及有力和有节制的知识生活之标准。[9]

爱德华兹，在领导过他从祖父继承的北安普顿教会，在大觉醒运动之中经历复兴之后，于公元1750年被教会法庭(consistory)莽撞无礼地罢免，借口是他传讲公平对待印第安人的讲章，以及关闭教会未归正者的交通管道。爱德华兹后来定居在马萨诸塞州史特布里兹(Stockbridge)的拓荒区，作印第安人的牧师和宣教士。公元1757年，他被任命为新泽西州普林斯顿学院的院长。但就任一个月之后，他因为防疫不当受到感染，死于天花。虽然他迫切地反对阿明尼乌主义的神学，以及其他反对清教徒传统观念的人，但爱德华兹从未作过许多现代批评清教徒主义者满脑子想像的，类似那一件猎女巫事件的宗教迫害。他是一位开明的人，关心真理、公义与美德。他是一位会思考的人，只有在三思之后，才会发表他对于复杂问题的看法。他是一位具有伟大奉献情操且非常虔诚的人，同意德国敬虔主义者(无论他是否读过它们)的看法：真基督教存在于心里，多过在智识里。

爱德华兹的神学，乃是加尔文主义和敬虔主义的混合体，因为敬虔主义与古典清教徒主义并没有很大的分别，虽然敬虔主义者强调的感情，在爱德华兹的身上比较显著，超过早期的清教徒圣徒。他讲道的方式像一个奋兴家，诉求的目标是听众的心灵，要使他们觉醒过来。这些讲章有时候会造成很大的情绪反应，甚至把他自己吓得魂飞魄散。他的神学著作具有三个主要目标：神的荣耀与自由、人类的败坏与捆绑，以及心灵或感情才是人格的中心。正如我们常见的情形，爱德华兹的神学是因为冲突与争议发展出来的，他并不是凭空讲道与写作的人。他具有加尔文主义者的明显特征，极力强调神的荣耀与人类的败坏，乃是受到他对于阿明尼乌神学之恐惧的驱迫。他强调心灵过于头脑和意志，有一部分的原因是出自他对于宗教理性

主义的恐惧。因此爱德华兹的神学是打造来对抗他所见在新英格兰与日俱增的"头脑上的阿明尼乌主义"。他似乎并没有真的意识到，或者承认其他任何种类的阿明尼乌神学或者福音派神人合作说。他认为，阿明尼乌主义天生就是理性主义者与人文主义者，因此违反耶稣基督的真正福音，以及伟大的新教改革家的教导。

在基督教历史上，爱德华兹乃是最看重神的庄严、至高主权、荣耀和大能的神学家。爱德华兹的整个思想都投注在这些主题之上，又严格要求，他的每个观念必须回归到这些主题，并且根据这些主题加以检验。对爱德华兹而言，神绝对是决定一切的事实，并且他的行动永远都是为了他的荣耀和尊贵。神为什么在他自己之外创造万物呢？爱德华兹写过一篇与这个问题有关的论文，根据他的看法，神惟一的目的就是荣耀他自己。在他的《神创造世界之目的》(*Dissertation Concerning the End for Which God Created the World*)中，这位清教徒传道人宣告："圣经所论到神的工作之最终目的，似乎都包括在'神的荣耀'，这句话里面。这是圣经最常提到的、神工作的最终目标。"[10]在神学历史上，神的荣耀具有这么强烈的意义，其实并没有特别新颖的地方，但爱德华兹根据这点进一步推断，如果神是真神，那么他必是万事万物的能力、原因与存在之本。若没有神直接临在的支持与激发，就没有任何东西可以存在或行动。对于神决定万物的作用，爱德华兹的教义如此强烈，以至于有些诠释者认为，其中具有泛神论的危险(神完全就是自然)。当然，这并不是爱德华兹的目的，但是他对于神与世界的关系，确实具有一种看法，若称之为"唯神全权论"并不会言过其实。神一手包办所有万事万物的创造，并且完全是为他自己之荣耀而作的。神是惟一的原因，受造物与他们的行动乃是果效。从无中生有的创造是真的，不仅原初的创造是如此，而且从古至今每一时每一刻的整个创造，和其中的每一个存在，都是这样创造出来的。[11]

爱德华兹与我们的假定正好相反，他并非只是认为，他的神普世存在而且推动一切，是许多可能性观念中的一个。他认为，这是圣经惟一仅有关于神之教义。根据圣经，神是至高无上的，神的至高无上就是他的神性。偶然性与自由意志论的(libertarian)自由，甚至次要

因的观念,都冒犯神至高无上的主权。所以,除了他爱德华兹以外的各种看法,必然都会导致无神论。约翰·史密斯代替爱德华兹解说:"神的直接行为,无论是在行动状态或抑制状态,都是后续一连串事件的'原动力'。尽管爱德华兹的论述很冗长而且错综复杂,他的立场就像一座巨大的摩天大楼,完全建立在一个基础上:惟独神是一切的原因,因此存有'次要因'的观念,等于是完全否认神的实在。"[12]当然,这个观点,特别与阿明尼乌主义之神的自我限制和自由意志论的自由意志等观念,完全相反。此外,这个观念也与以前和当代所提出,在神和人的能动性之间具有多层因果关系的神恩独作说,有所冲突。而且,根据盟约神学所指,神限制他自己,只针对人类的反应作决定而言,爱德华兹的观念甚至与清教徒的古典盟约神学也无法相融。对爱德华兹而言,基督徒绝对不可能过度强调神的绝对性,以及所有受造物对他的依赖性,包括人类在内。

爱德华兹的第二个神学主题是,人类的败坏与捆绑。人类不仅好像所有的受造物,是全然直接而且时时刻刻要依靠神,他们也是完全败坏并在罪的捆绑之中,除非神用至高无上的权柄拯救他们。而且,即使得救了,他们也只可以做神旨意要他们做的事。爱德华兹与在安立甘教会和有些公理宗主义之中日渐高涨的阿明尼乌神学潮流正相反,他坚定地辩护完全败坏、无条件拣选与不可抗拒之恩典的教义。如果神决定要把所有人包括在亚当里面,叫他们也为亚当的堕落负责,神有这样作的自由。根据爱德华兹的看法,神所创造的人性,在亚当与他的每一个后裔之间,具有绝对的同一性,除非神切断这个同一性,把新的生命注入这个人里面。爱德华兹表示,所有人类,无论是罪人或得救者,除了作他们想要做的事,自由意志并没有任何意义,人类都遵循神灌输给他们的倾向行事为人。爱德华兹在《自由意志论》(*On the Freedom of the Will*)一书中表示,每一个真实存在的事物必须有原因,然而美国自由意志论者自由地假定有无因自发的事件,也就是人类作自由决定的功能。无原因事件之存在,不符人类的理性,因此"阿明尼乌主义者的见解,即意志的自由,包括意志的自我决定在内,本身就已经令人反感无比,因此这种见解完全自绝于世界之外。"[13]

当然，爱德华兹从未解决过这个论证对于他的神之教义所造成的难题。他很热诚地相信，神对于他和本身以外之世界的关系，享有自由。也就是说，神的创造与世界的救赎，绝对不是预先决定好的。神没有必要创造世界，或者救赎这个世界。否则，这个世界就是神的一部分，而神就不是无限与至高无上的了。但是，爱德华兹对于阿明尼乌神学的批评，对于他自己关于神的教义，会产生一个问题：神是否具有自由意志论的自由呢？如果没有，他怎能是至高无上的，并且神为何没有必要创造这个世界？如果是这样，神为何不把自由意志论的自由，赐给人类，作为一个礼物或神圣形象的一部分？以及，相信自由意志论的自由，对人类而言，为何是不合理和荒谬的（如同爱德华兹所说的），然而相信神具有这种自由则不荒谬？爱德华兹对于自由意志论的自由之批评，似乎会使他落入这个左右为难的困境之中；但是，他不承认这一点。

爱德华兹认为，捆绑人类意志的，不仅只有罪人的意志而已，而是，人类是受造的性质本身，就让人不可能具有自由意志，因此，自由意志是具有理性的人所无法想像的事。所有人类都是罪人，因为神把所有人类都包括在亚当里面。选民是得救的，因为神把他们都包括在基督里面。神预定这一切，并使这一切发生。但神如何把所有人都包括在亚当里面呢？在论文《原罪论辩》（*The Doctrine of Original Sin Defended*）中，爱德华兹表示，所有个体的身份，包括每个人自我认同的身份，完全都是神所制定的。若没有神这个“胶水”，使个体瞬间的经验与他的观念结合在一起，个人的自我身份认同，就会化为乌有。一个人之所以仍旧是同一个人，并且要为他几年前所犯的恶行在神面前负责，惟一的原因在于“神圣制定”所谓“自我”的这个“一”的连续性。因此，爱德华兹在回答神把亚当的罪归给所有人的公平性问题时，他的反应是：

> 我确信，神照着自己的喜悦，为了自己合意的目的、交通和果效，确立了其他受造的统一或各一。至于他为什么不订定一个架构，使从亚当而生的自然后裔，像花蕾与枝桠从树干与树根生出来，对于无论是取得公义与分享赏赐，或者失

> 掉公义，并接受后来的败坏与定罪，都必须与亚当视为同一，这个问答却没有可靠的理由。[14]

爱德华兹激进的神恩独作说，对于神与创造的看法，回答了一些问题，但是也制造了其他的问题。万物之所以具有万物的样子，有何原因？因为，神借着将万物造成这个样子，来荣耀他自己。到底是什么，提供次序、连续性和整全性给这个喧哗烦乱的世界？是神。但是在爱德华兹的系统里面，存在一些没有回答，并且可能是无法回答的问题，例如："如果作用相同，那么神与人类的差异，到底在哪里呢？"以及"如果神亲自并直接使万物发生，为什么是神之外的人，要为罪与邪恶负责呢？"以及"受造若在地狱受永刑，神如何得到荣耀呢？"不用说，阿明尼乌主义者，对于爱德华兹的回答或不回答，都不满意。他们决定，宁愿忍受自由意志论者的自由意志，而不愿容忍不回答或无法回答的问题。

爱德华兹的第三个神学主题是，情操是"人类的中心"。人类的中心，指的是人类的人格中心，乃是人类的身份与行为所从出的中心。在爱德华兹之前，这个重要无比的功能曾经有三个候选者：心思、意志与心灵。在 17 世纪的新英格兰，有一个影响力与名气都与日俱增的新理性主义，把心思或理性提升到至高无上的地位，超越人类的行动。这种新理性主义的拥护者，往往严厉地批评 18 世纪 30 与 40 年代横扫美国殖民地的大复兴，乃是情绪的、不合理性的行为，因此违反人类最好的情性。另有一些比较狂热的复兴拥护者则坚持，心灵或情绪应该成为人类的引导，并且掌管理性和意志，尤其是对于宗教问题而言。

爱德华兹发展了一套人类心理学，超越已知的同类著作。他所主张的并不是心思、意志或者心灵，而是他称为"情操"的、管理个人行动的一种功能。人类按照他们的情操去作。情操，与感情或情绪不同，它是感情或情绪的引导。情操也不是思想或决定，更准确地说，情操就是决定一个人的信念与抉择的因素。爱比较像深层的内在动机，基本上，它们就是一个人所爱的对象，或者更好的说法是，它们就是一个人的最爱。爱德华兹在《宗教情操论》中，把情操解释为

心之所欲："情操不过是比较有力和可见的心之所欲的作用，以及灵魂的意志……灵魂借着情操，不仅认知和看见万物，而且对于它所见或考虑的事物具有某种倾向；若不是倾向于趋近它们，就是倾向于避开它们。"[15]

爱德华兹长篇大幅地分辨宗教上的真假情操。他表示，真情操最终都是荣耀神的，而神最期待注入选民里面的是，对于存在者之仁慈的情操，因为这是神自己最基本的情操。这是"真美德的本质"，并且是最高与最佳的恩典记号。真正的宗教复兴从情操发生，超过情绪的发作，虽然根据爱德华兹的看法，当人深深受到感动时，情绪是无法避免的。不用说，当代的理性主义者对于爱德华兹的情操心理学震惊不已。他们惟恐这种心理学会导致非理性主义和宗教情绪主义。但是，现代心理学在大体上如果没有证实爱德华兹的神学诠释，至少也证实了他对于人格的洞见；这些神学诠释包括，神是所有情操的终极原因，无论是良善或邪恶的都在内。

爱德华兹无疑是美国福音派最重要的神学家之一。许多美国现代自称为福音派的新教基督徒，都尊他为具有扎实圣经思考和信念以及个人极深敬虔的完美典范。在福音派背景中，另有一个主要的神学家，就是和爱德华兹同年出生的约翰·卫斯理。尽管加尔文主义的福音派信徒，对于爱德华兹具有比较高的敬意，但阿明尼乌主义的福音派信徒，则往往推崇卫斯理作为典范。

约翰·卫斯理：循道会的创始者

属于加尔文主义家系、想要改革英国教会的清教徒，最后分裂成公理宗、长老会与浸信会等宗派。既然不再有清教徒的强大影响力，安立甘教会就沦入冷淡的理性主义，包括现代改革宗神学家塞尔所谓"头脑上的阿明尼乌主义"[16]之中。约翰·卫斯理决定要在英国教会里面恢复福音派精神；但是，他的办法却不是要把改革宗的神学强加在每个人的身上。相反的，他的神学是塞尔所谓的"心灵的阿明尼乌主义"，乃是一种结合了敬虔主义的阿明尼乌主义，因此带着复兴的赤热火焰。卫斯理的运动最后脱离英国教会，称为循道会。好像

清教徒主义和爱德华兹，循道会与卫斯理在北美的福音派神学上，也留下了无法磨灭的印记。

公元1703年，约翰·卫斯理出生于英国埃普沃思（Epworth），一位安立甘牧师的家庭里。[17]他是撒母耳·卫斯理和苏珊娜的十六个孩子之一。[18]当约翰还是孩子的时候，牧师公馆曾经失火，他被人从窗户丢到另一个人的手臂中，幸而获救。所以，根据他的日记，他常自认为是"从火中抽出来的一根柴"，这是两位旧约先知说过的话。约翰具有先知的自我意识，认为他是神特别拣选与呼召的人，要来复兴英国的基督教。

卫斯理的生平故事很引人入胜，并且非常复杂，因此本书无法详述。他就读于牛津大学，在那里学习的目的，是要作英国教会的牧师，但因为与怀特菲尔德（1714—1770年）等人交谊很好，而卷入麻烦；怀特菲尔德出生于英国的另一个社会阶级。约翰与怀特菲尔德和他自己的兄弟查理，共同创办了他们所谓的"圣洁俱乐部"，与一个敬虔小聚会类似。他们的批评者，把他们称为"循道者"（Methodist），因为人家认为他们试着要去发现和实行某一种灵修的方法。在接受按立之后，约翰漂洋过海，去北美佐治亚州的殖民地，作为居住那里之英国侨民的宣教士。在越过大西洋的海上航程中，有一阵暴风雨几乎把他搭乘的船打沉；与一群莫拉维亚敬虔主义者，在这场风暴中的镇静和安详相比，卫斯理对于他自己深恐死亡的表现，觉得痛苦不堪。

卫斯理在佐治亚州的牧职一团糟，所以他回到英国之后，好像斗败的公鸡，非常自卑。他越来越觉得，自己亟需灵性觉醒，可以给他得救的确据，并免除每日都围攻他的诱惑风暴。公元1738年5月24日，这位年轻的安立甘宗牧师，在伦敦奥耳得门（Aldersgate）街一个租来的大厅中，参加一场聚会。学者们相信，这是莫拉维亚弟兄们举办的一个聚会。根据卫斯理的说法，他在这聚会中听到某人读路德为其《罗马书注释》（*Commentary on Epistle to the Romans*）所写的序文。正在倾听的时候，卫斯理就经历到他亟需的灵性苏醒："我觉得，我的心里很奇怪地温暖起来。我认为，我确实信靠基督，惟独信靠基督是我的救恩；并且，我又得到一个确据，他已经取走我的罪，甚

至我自己，把我从罪恶和死亡的律中拯救出来。”[19]

学者们争辩了二百五十年，这个经验，究竟是卫斯理归信基督教的经验，或者是他成圣过程中的一个特殊事件。但是无论如何，这都是他的灵性生命与事奉生涯的一个转折点。此后，他开始与他的朋友怀特菲尔德和兄弟查理，展开一长串的福音布道运动。

约翰·卫斯理坐在马背上，旅行过好几千哩的路程；尽可能向教会里的群众讲道，而当安立甘教会把他赶走时，他就改在露天或租来的大厅里照讲不误。有一个脍炙人口的事件，可以说明他讲道的热诚；在他父亲去世后，他到他父亲在埃普沃思的教会，想要讲道，但那个教会的牧师阻止卫斯理在他自己父亲的讲台上讲道，所以卫斯理就去教会旁边的墓园，站在老卫斯理的墓碑上，向聚集的群众传讲福音的信息。在他巡回福音布道的行程中，卫斯理证道总数超过两万次。其中许多讲章刊登在书本、杂志或者小册子上。他的弟弟查理·卫斯理写过数百首诗歌，其中许多首仍在世界各地的新教教会中使用。这三位朋友凑在一起，发动了英国的大觉醒运动，然后散播到美国殖民地。有些学者表示，卫斯理在英国掀起的复兴运动，有助于英国防止在18世纪末爆发，好像在法国一样，喧嚣沸腾的血腥革命。卫斯理向那些觉得他们受到国家教会排挤的大众，传讲归正与圣洁。为了供应和训练无数新归正的基督徒，卫斯理创办了循道会社团，好像德国路德宗敬虔主义者的敬虔聚会，或者心灵基督徒的小聚会。他组织这些基督徒，领导他们，并且最后勉强地任命牧师，甚至主教去领导他们。到了公元1791年卫斯理去世的时候，循道会在英国已经是羽翼丰满、不从国教的英国宗派。在美国独立战争期间，循道会还是一个很微小的新宗派，但是到了19世纪中期，美国内战的时候，它已经成长为最有势力的基督教宗派。

卫斯理从未写过系统神学。事实上，他非常激烈反对这种写作，他相信，新教基督徒写的教义和神学思想概要已经够多了。然而，他却有他自己的神学，清清楚楚地反映于他的讲章、日记、笔记和评论、循道会的纪律手册，以及，例如《浅论基督徒完全观》(*A Plain Account of Christian Perfection*)等论文里面。卫斯理深深受惠于一群一时之选的先驱：胡克、阿明尼乌、亲岑道夫，以及清教徒如巴克斯特

(Richard Baxter)和柏金斯(William Perkins)等人。卫斯理自认为，他是正统与大公的，又是道道地地的新教徒。他永远都坚持，他接受古典的新教原则，亦即圣经是至高无上的权威、惟独靠着恩典因信称义的救恩以及所有信徒皆祭司；即使他的对手和批评者至今仍旧批评，他用自己的方式诠释新教神学的这些特征。

当许多福音派信徒，包括他的朋友和福音派同侪怀特菲尔德等人，都认为阿明尼乌主义几乎是异端的时候，卫斯理的神学仍是道道地地的阿明尼乌主义。这导致卫斯理兄弟和怀特菲尔德割袍断义，并且使循道会产生了裂隙。因为卫斯理教导自由意志和可抗拒的恩典，怀特菲尔德领导一小群加尔文主义循道会信徒，离开跟随卫斯理的群众主体。怀特菲尔德在美国殖民地的福音布道行程期间，变成爱德华兹的密友，因此卫斯理兄弟就变本加厉，更加接近亲岑道夫和德国与斯堪的纳维亚的神人合作说神学。

对于约翰·卫斯理与爱德华兹的福音派神学之间的差异，有一种看法是，卫斯理把神的爱放在他证道与教导的核心，但爱德华兹则使一切都围绕着神的荣耀打转。每一位福音派新教信徒，都想要把这二者整合起来。正如有一篇著名儿童祷告词的开场白就是："神是伟大的，神也是良善的。"卫斯理从未否认或质疑过神的庄严和伟大，但是他往往认为，这个真理的重要性次于神的爱。爱德华兹也一样，他从未否认或质疑过神的爱，但他往往认为神的爱，重要性不如神的庄严和伟大。这个结果是，爱德华兹认为任何阿明尼乌主义，甚至是卫斯理的神学，都是热过头的福音派阿明尼乌神学，暗示它们否认神的伟大，走进沦为无神论的危险路口。另一方面，卫斯理则认为，加尔文主义的无条件拣选、不可抗拒的恩典与双重预定论的教义，冒犯到神充满爱的性格。他甚至发表过他的意见说，这些教义等于亵渎神，因为这些教义使人很难分辨神与魔鬼。[20]因此，不用多说，卫斯理和与他极为相似的清教徒，在18世纪的福音派复兴中，非常难以合作。神恩独作说和神人合作说之间的鸿沟，使他们一分为二，并且互相猜忌。双方都坚持，他们可以爱对方，同时又憎恶和驳斥对方的教义。这个分裂，至今仍存在于英美新教的福音派里，并且演变为福音派神学永远争论不休的导火线。[21]

卫斯理对于新教神学的贡献在于，他对新教神学的两个古典原则具有很独特的诠释。尽管承认圣经是至高无上的权威，卫斯理也发展一套他对于基督教信仰与实践权威的看法，名为“卫斯理四边形”。尽管承认惟独借着恩典因信称义的救恩，他也强调，走完整个成圣过程，基督徒真的具有变成十全十美的可能性。卫斯理对于古典新教神学的这两个改良方案，在他的生平中造成很大的争议，对于循道会产生很深的影响力，又透过循道会影响到许多新教团体，并且在现今的基督教会里，仍然是持续辩论的问题。卫斯理对于所有信徒皆祭司的态度，在理论上完全是新教的，即使有些批评者认为，他在循道会运动中保留主教职权和圣公宗的教会组织，其实就改变了这个原则。

毫无疑问，卫斯理本人坚持圣经至高无上的权威，超过其他基督教所传扬的和生活的所有信息来源和标准。在另一方面，他也把理性、传统和经验，当作从事神学诠释的重要工具。卫斯理的四边形就是，从事神学具有四种重要资源和工具：圣经、理性、传统和经验。[22] 卫斯理从安立甘神学家胡克，得到他对于理性和传统的强烈强调；并从敬虔主义得到他对于经验的强调。他相信，这些工具在基督教思想上必定有其作用，因此基督徒不可否认它们，反而应该承认它们作为圣经诠释工具的正确地位，以及它们在形成圣经教义时所能贡献的价值；这里的圣经教义是指，真正大公的（忠于教父和改教家的精神）、合理的（前后一贯和可理解的）与务实的（与经验有关的）教义。但是，卫斯理从事神学方法所用的四种资源和工具并不是平等的。他不断地强调，圣经是至高无上的权威，并且绝对不许传统、理性与经验盖过或者控制圣经。根据卫斯理最权威的一位现代诠释者奥登（Thomas C. Oden）：“卫斯理不断主张：‘成文的神之道，乃是基督教信仰和实践惟一与充分的原则，’”[23] 但是，卫斯理又坚持，并没有人只看圣经而已。也就是说，每个人阅读的范围都超过圣经（无论他们知道与否），并且每个人都诠释圣经（无论他们是否体会到）。

借着提出他的四边形，卫斯理完全是在表明，良好的圣经诠释工具是什么，以及要如何使用它们，他绝对没有更改圣经权威的企图。一个人若合乎逻辑、具有热情的心灵与蒙圣灵光照的心思，就会使用

适当的圣经诠释和神学方法，以及绝对顺服圣经为圣灵感动的道，并且尊重基督徒教导的大传统。

卫斯理第二个独特的贡献是，他相信，基督徒经过整个成圣过程后，可以变得十全十美。自从他的那个时代以后，有些批评者指控，卫斯理否认古典新教惟独借着恩典因信称义的教义，因为他不仅想要把这个救恩教义和神人合作说结合在一起，并且也强调重生与成圣超过称义的教义。卫斯理之所以这样做，是因为他追随德国路德宗的敬虔主义者，把称义当作是理所当然的。这个教义已经深植在新教的神学里面。卫斯理相信，受到忽略的是基督徒进入救恩之门的经验，在这方面，他与弗兰克、亲岑道夫和其他敬虔主义的"心灵基督徒"是一致的。卫斯理好像他们，坚定地辩护婴孩洗礼，对抗再洗礼派和浸信会，但是他往往把这个仪式诠释为比重生的圣礼更先行的(可以抗拒的)恩典。在部分著作和讲章中，几乎把婴孩洗礼还原为一个奉献的仪式，这就是后来许多循道会信徒作这种解释的原因。毫无疑问，卫斯理强调的救恩，主要重点在于归正，包括重生在内，也就是透过对耶稣基督有意识的信心，由神的圣灵重生。这也就是说，每一个信徒都应该是"真正的基督徒"。这是神借着恩典透过信心的一个工作，它包括称义。[24]但是他最有争议的救恩论教导，甚至在敬虔主义者和其他的复兴运动者之间也议论纷纷，乃是在成圣这一方面。

在那本名为《浅论基督徒完全观》的小册子中，卫斯理宣告，成圣在这一生中，并非永远都是没有进展与不会完成的过程，与正统的新教神学大相径庭。开始的时候，卫斯理教导过，正常的基督徒生命可以达到成圣的一个阶段，此后试探的争战就成为过去式。但他后来注意到，连耶稣也不是没有试探，所以就放弃这个想法。在日期注明为公元1767年的这本书附录，"对于基督徒完美的短思"中，这位福音布道家，解释他的看法如下：

> 这个早晨，我的心里冒出对于基督徒完美的一些想法，以及得到完美的方式和时机，我认为值得记载下来。
>
> 1. 所谓完美，我的意思是指，对于神和我们的邻舍，具有谦

卑、温和与忍耐的爱心，管理我们的脾气、话语和行动。我并没有否认失败的可能性，无论是部分或者整体失败。因此，我要收回，在我们诗歌里面所写的几句话，其中有些部分表达，有些部分暗示，这种失败是不可能的。因此，我不要争辩"无罪的"这个字，虽然我并不反对它。

2. 至于方法，我相信，这种完美，一直都是借着简单的信心行动，作工在灵魂里面，因此是在瞬间发生的。但是，我相信，在这个瞬间的前后，都有一个缓慢的工作过程。
3. 至于时间方面，我相信，达到完美的时刻通常是死亡，在灵魂离开身体之前的时候。但我相信，这个时刻也可能发生于死亡之前十年、二十年或者四十年之前。我相信，它通常是在称义很多年以后，但它可能是在称义五年或者五个月之后，我不知道有何决定性的论据可以反对这一点。如果，它必须是在称义很多年以后，我很乐意知道，这是多少年。[25]

换言之，卫斯理执迷到了一个地步，希望把完美当作一个真正的可能性，所以一个基督徒也许也应该在这一生，或者在死前达到"在爱里十全十美"的地步。

可以确定的是，卫斯理对于整个成圣过程的教义，可以有好几种诠释的方式。但无论我们如何诠释，这个教义都不可能避免与路德的基督徒永远都是义人同时也是罪人的教义产生冲突。坚持惟独因信称义的新教基督徒，必定会跟这个原则联手，一起反对卫斯理的成圣教义，认为后者比较接近天主教，而不是新教。但卫斯理不以为然。他教导说，一个人所有的任何良善，一直都是从神而来的礼物，完全是借着信心自由领受的。这对于成圣、重生和称义，同样都是真的。对于控告他改变惟独借着恩典因信称义这个新教原则的人，卫斯理怒气冲冲地写道：

我相信，惟独因信称义的救恩，正如我相信有神一样。我在二十八年前，于牛津大学的一篇证道中，曾经宣告过这一

> 点。十八年前，在一个特别注明为“信心的救恩”这个主题的讲章中，我又向全世界宣告过。从公元1738年到现在，我从未改变过这个立场，连丝毫改变也没有。[26]

此外，他也同样热烈地把所有基督徒经验都归因于恩典，并且宣告说，并非行为或者人的努力，惟有信心，才是恩典把良善作在人生命里的惟一工具。但是根据卫斯理的看法，恩典是可以抗拒的，并且信心纯粹是自由决定（由先行的恩典赋与能力）不要抗拒恩典，反而完全信靠和希望恩典，并且容许圣灵更新这个人的存在，成为神的一个孩子；这与任何一种神恩独作说都相反。因此，卫斯理的救恩论，乃是另一种福音派神人合作说。这个救恩论完全是新教的，即使它并不是神恩独作说，因为它拒绝人类的功德在救恩中占有任何地位。

有些批评者认为，卫斯理的神学不够新教的另一个地方，就是信徒皆祭司的教义。有些低派福音派新教徒，包括卫斯理自己19世纪的循道会后代之“圣洁”后裔在内，都拒绝他的教会学，尤其是圣公宗教会组织法，与信徒的祭司职不一致。卫斯理，好像路德和整个安立甘传统，在循道会中保留主教，拒绝公理宗和长老会的组织法。循道会的教会并不是自主的，并且不能挑选自己的牧师。循道会的牧师，通常都是由循道会的主教任命，并且常常调动。循道会的会众，不但没有决定他们自己敬拜形式之自由，也不能控制他们自己教会的事务。尽管循道会主教，并无任何特殊的属灵权威（如同罗马天主教，以及有一部分的安立甘宗），并且也不是站在使徒统绪的立场上，但他们确实维持教会的秩序，并且为了达成这个目的，他们可以撤销牧师和教会的议会。然而，因为与美国的其他自由教会传统接触，循道会好像路德宗一样，把主教的职分大大地冲淡，使他们现在除了身为管理者之外，几乎什么也不是。那么，就精神来说，卫斯理的神学与循道会，并没有很严重地贬低所有信徒皆祭司的教义，除非有人坚持，除了公理宗主义（例如）之外，没有任何教会组织法可以跟这个教义相融。

清教徒主义与循道会的遗产

在这一章中，我们研究过清教徒主义，包括爱德华兹在内；以及循道会，尤其是它的创始者约翰·卫斯理，在基督教神学史上所扮演的角色。为什么？他们留下什么遗产，给后世的基督徒呢？这两个复兴和改革运动，对于北美的神学具有最深和最持久的影响力，并且后来更因为北美的宣教活动，使这些影响力遍布世界的许多地方。英国的神学也受到他们的影响，虽然并不像这些地区那样深入。这两个主义的出发点，都是要复兴和改革英国教会的神学与生活，结果却创立了新的新教神学。所以，我们若要描述他们的遗产，有一个方法，就是指出北美当代的福音派基督教，以及由它而出的运动。

基督教福音派是个多面向的次文化，一向难以正确描述它。但是它有两个主要的特征，而且他们是清教徒爱德华兹与循道会卫斯理二人活生生的遗产。首先，在教义上，福音派的神学和生活是保守的，意义就是努力保留和维持教父与改教家的古典基督教教义。爱德华兹和卫斯理二人都抗拒他们视为倾向理性主义、异端和文化融合的任何冲动。他们都献身于基督教的正统教义。

爱德华兹和卫斯理传给当代福音派的第二个遗产是“火热的正统教义”。也就是说，他们都断言，只是承认教义正确性的挂名基督徒，并不会自动变成真正的基督徒。被神更新的经验，乃是使人变成真基督徒的因素，以及最佳的正统确证。他们都拒绝圣礼主义、宗派主义与宗教理性主义，而赞同归正的虔诚，也就是，信仰就是信靠(并非仅仅同意)，并且相信超自然的神，常常使用奥秘的方式，直接的作工在这个世界之上。同时，在圣经诠释上，爱德华兹与卫斯理都不是字面主义者，并且都避免莽撞的蒙昧主义，以及文化疏离。他们并不是现代人所谓的“基要主义者”。爱德华兹和卫斯理并肩而立，即使他们对于英美福音派思想和生活两大根源或者支柱，也就是恩典和自由意志，具有很大的歧见。

与此同时，爱德华兹和卫斯理缔造了现代的基督教福音派，其他的宗教改革者则想要把新教主义推向另一个全新的方向，靠理性，而

不靠心灵的引导。自然神论，或者自然宗教乃是17世纪与18世纪初期的运动，想要改革新教的神学，使它合理化并且与萌芽中的现代世界融合。下面我们要述说这个神学更新运动的重要历史。

第三十一章 自然神论试图改造新教神学

本书这个部分(第八部)所述说的这些运动,不仅看起来大异其趣,甚至还有互别苗头的情事,却仍有一个共同点。因为这些运动都认为,新教的宗教改革,若非做得不够彻底,否则就是为德不卒,半途出轨了;所以,这些运动的目的,都是要促使新教圆满完成原有目的,或者回归到正轨上。换言之,他们都想要"改革"宗教改革。每一个运动及其领袖,对于17、18世纪新教神学出错的地方,都各有不同的看法,并且也都各有不同的矫正或成全的方式。阿明尼乌与他的跟从者抗辩派,驳斥新教正统主义"僵化的范畴",尤其是宗教改革之后的改革宗神学对于预定论教义的经院哲学的处理方式。阿明尼乌主义者希望促使改革宗神学更换跑道,告别神恩独作说,改走福音派神人合作说的路线。敬虔主义回应的对象是,在宗教改革之后德国路德宗,坚持"死正统教义"的问题,尤其是17世纪有许多新教神学家,把真基督教等同于对正确的教义信条和系统的同意。他们想要借着强调新教救恩论中被人忽略的教义:基督徒的重生与成圣经验,来完成宗教改革的目的。至于清教徒与循道会,则用非常不同的方法各出奇招,但是殊途同归,他们都想要完成与矫正同一个英语世界的新教改革。清教徒认为,正确的路径在于采用英国特有的改革宗神学和教会学。循道会规划的是另一条更新路线,包括强调基督徒的归正经验,以及基督徒变成完美的理想。

此外,另有一个运动崛起于宗教改革之后的新教神学,对于如何完成新教改革的最佳办法,与上述各运动都大相径庭。这个运动对于所有问题,包括宗教在内,都强调理性的权威,又渴望建立合乎理性的普世宗教,来克服宗派之争、迷信以及不合理的霸道权威,以便把基督教带入和平、启蒙和宽容的现在时代。这个运动,可以称为自然宗教或者自然神论。它并没有可以惟我独尊的单一先知或创始

者，也没有正式的组织，信从者人数也相当的稀少。而且，许多有组织的新教发言人都纷纷谴责这运动是无神论，其领导者是不信神的人。然而，这个运动仍然神通广大，因为自然神论就大体而言，仍然在西欧和北美的基督教与一般宗教里，留下不可抹煞的印记。在英国、法国和美国，有许多现代国家主义的推动者和塑造者，都赞同这个运动。18世纪晚期，有一个规模虽小，但是影响力颇大的宗派，名为“神体一位论”（Unitarianism），大体上就是根据这个运动的观念，创立于英国和新英格兰。尽管从传统基督教的所有支派，包括其他的改革运动，掀起巨大的反对力量，好像浪涛拍岸，令人生畏，并且尽管它无法达成最终理想，建立普世、自然与合理的宗教，但是自然神论很巧妙地渗入现代西方神学的每一个孔隙，并且变成19世纪和20世纪所谓自由派新教神学的先驱之一。

自然神论的定义

有一条莫非定律说，世人犯过的错误，一定还会再犯。对于自然神论的讨论也是如此，常常出现错误观念与名词误用的古老问题。这个问题为害之烈，与敬虔主义和清教徒主义所受的误解，不相上下。而且，有一个关于自然神论很流行的错误观念，经过好几个世纪的积非成是，慢慢形成根深蒂固的成见，以至于现在如果有人要矫正它，几乎就像唐吉诃德举起玩具似的枪支，凌空向硕大无朋的风车挥舞一样的妄想。这个错误观念就是，对于许多人而言，自然神论是“神缺席”的宗教，它的神与这个世界的自然与历史，好像风马牛不相及，毫无关系。他们认为，自然神论者是怀疑论者，假借自然律的权威否认神迹，并且拒绝所有超自然的事实。正如在敬虔主义和清教徒主义的情形，自然神论之所以会令人产生这个流行的刻板印象，并非空穴来风，而是事出有因。但是，这只是一个原因而已。因为，17世纪与18世纪，大多数的主要自然神论领袖，都自诩为“比较高等”的基督徒；这当然是自卖自夸的行为，但他们终究还是自认为是基督徒。他们并非一直都是或者常常彻底地否认所有超自然的事实，即使他们往往对于神迹和特别启示抱着怀疑的态度。最后，主要的自

然神论者，甚至与有些半调子的学术见解相反，并没有把神排除在世界之外，贬为从未介入世界、与人互动的“原创建筑师”或“道德之父”。他们当然也不认为，神对这个世界兴趣缺缺而袖手旁观。

既然这样，自然神论是什么呢？比较简单的回答方法是，先矫正错误观念和传闻，然后再明确地说明自然神论为何物。最好的描述方法，并不是发表合适中肯的定义，而是借着说故事来描绘它的历史。这就是本章的目的。然而，为使读者知道，我们所说的是谁的故事，以及所说的是什么事件，我想要对于后宗教改革时期名为自然神论的现象，提出一个基本定义和叙述。一言以蔽之，自然神论者是后宗教改革时期欧洲和北美的宗教思想家，他们甚至在基督教之内也高抬人类的理性和自然宗教，超过信心和特别启示。自然神论的重点并非关于神的教义，这是许多人常有的错误假定，而更多是对于宗教知识的一种看法；它把人类理性的普通原则，以及人类共有的宗教观念置于中心的地位，并且据此判断特殊启示的所有主张。自然神论者认为，这样处理宗教合理的新方法，最符合新教主义，以及启蒙运动新哲学和科学的基本精神。简单扼要地说，自然神论的基本原则就是：“任何具有理智的存在，就像人一样，都不可以把任何东西视为真的，除非它符合物质本性，又与正确的理性和谐一致。”[1] 这个原则可以表达启蒙运动的整体普遍概念。所以，自然神论可以应用到宗教，甚至基督教之上。

自然神论是一种运动，目的是想要证明，基督教是纯理性的自然宗教最高等与最优良的表达。为了要达成这个宏图伟业，自然主义者必须删除许多传统的基督教神学，或者用激进的方式重新解释。在有些情形下，为免受到宗教亵渎法的起诉，他们采取比较低调的办法，故意当睁眼瞎子，忽略他们认为与自然宗教和普遍理性不符的特定教义。如果不是大多数，至少是许多自然神论者，巴不得最好不要见到耶稣基督的神性与三位一体，这两个在古典基督教中密切相关的信条。等到英国和北美不再执行宗教亵渎法之后，大多数自然神论者就开始大鸣大放，公开地否认这些教义；他们当中最客气的人，也把这些教义打入冷宫，不闻不问。

那么，就最基本的层次而论，自然神论在新教神学运动中的独特

性质，与它对于宗教权威的看法有关。除了自然神论，其他所有新教神学都是道与圣灵的神学。路德、加尔文、茨温利、克兰麦、胡克和再洗礼派信徒等，所有人都强调道与灵的逻辑论证，乃是基督教信仰和实践的真正权威。神的道，尤其是圣经所表达的道，被视为圣灵透过名为灵感的超自然作用，所发表的客观无误的特别启示。但是，若没有圣灵光照，圣经的道对于读者的心思和心灵，仍是“死的字句”，因此圣灵对于基督教权威重要得无与伦比。新教第一代所有主要改教家都同意，在圣经完成之后，圣灵不会再发表新的教义真理，但他确实会光照有信心的读者，以及透过 *testimonium internum Spiritus Sancti*，也就是“圣灵的内证”，把真理印在这些读者的心里。当古典新教改革家和神学家，谈论或者写到圣经的权威时，都把圣经的权威建立在圣灵对于圣经作者和圣经所用字句的感动，以及圣灵对于现代人阅读和宣讲圣经时所作的见证之上。这就是他们所谓圣经自我证明的性质。对于他们而言，圣经确实是圣灵所认证的。

在新教宗教改革之后，有一个新趋势开始冒出来，打破了这个道与圣灵的微妙平衡。新教正统主义往往只强调道而已，所以道的权威在于道之主张(主张的真理)的无误性与内在连贯性。在新教正统主义对于基督教权威的看法中，圣灵所扮演的角色越来越小，一年不如一年。诉诸圣经主张的无误性与内在一致性，取代了对圣灵内证的诉求。新教的经验主义(包括敬虔主义和循道会，以及有些更激进的运动，例如贵格会)都强调圣灵，但是他们并没有忽略了道。但是有一些处于这经验主义边缘，更激进的“宗教狂热者”则另走极端，鼓吹新启示，作为圣经的补充。新教的所有运动都认为，理性都受过罪的严重破坏，除了自然神学的基本条目，例如神的存在与灵魂不朽的教义之外，理性都需要恩典的医治，才能了解神圣的真理。他们并没有强调自然理性在宗教知识上所扮演的角色。理性充其量，只能作为认识圣经、驳斥假宗教和异端的重要工具而已。从 16 世纪到 19 世纪，没有任何主要的新教改教家或者神学家认为，理性在恩典之外，对于神学能够发挥很大的用处。

自然神论产生于对这种看待宗教和基督教权威的方法的不满和幻灭。有两个主要催化剂，点燃了这个不满和觉醒，促使自然宗教家

另找新的方法。第一个催化剂是17世纪的宗派冲突。在中欧,天主教与新教之间爆发了三十年战争,最终又导致新教兄弟阋墙,在德国领土内自相残杀起来。在法国,天主教与新教进行长期内战,也导致过大屠杀和大规模放逐。至于在英国,清教徒则在残酷的内战中滋生事端,反抗专制的君王,造成坎特伯雷宗主教和国王本人都被公开斩首示众。甚至在君主政府恢复、英国教会重新确立之后,新教的各派别仍然不断论战,以致有一个名为 *rabies theologicum*(也就是神学家的一种专业疾病,他们随时都像猫狗同笼一样,永远缠斗不休)的谣言不胫而走。面对这些斗争,许多欧洲的知识阶级开始猜想,不用对于特殊启示的信心,而用自然的理性,是否可以作为宗教统一与进步的基础,因为在结合与激发科学、哲学和政治之发展上,理性似乎结果累累。

自然神论者寻找自然理性宗教的第二个催化剂,就是启蒙运动。启蒙运动是大约公元1650年开始的新文化态度的通称。有些诠释者认为,自然神论完全是"启蒙运动的宗教";意思是指,大多数启蒙运动的主要思想家,都赞同自然宗教。虽然如此,另一个看待这问题的方法是,启蒙运动提供新的文化和哲学环境,而自然神论者则像有些古代教父与中世纪思想家一样,对于希腊文化与哲学的态度,很快就采用启蒙运动的观念,并调整基督教思想来适应这些观念。当然,在比较传统的新教神学家和教会领袖的心目中,自然神论者犯了肤浅躁进的毛病,使基督教敞开大门,接纳启蒙运动的思想态度。启蒙运动可以用它三个特有的观念,简单扼要说明如下:

1. 强调"理性"的力量可以发现人类和世界的真理。

2. 对于过去备受敬重的机构和传统,抱持怀疑的态度。

3. 提出一种科学的思维方法,给知识分子作为一个可行的另类求知方式,取代支配中世纪思想的方法。[2]

启蒙运动的主要知识催化剂,就是哲学家笛卡尔(René Descartes,1596—1650年),以及科学家和数学家牛顿(1642—1717年)。他们分别建立新思维方法,以及新自然世界观的基础,强调人对于信仰要存疑,以及自然律的不变性超过神圣介入。他们二人都自认为基督徒,但他们的方法和观念,在许多方面,与传统基督教的

思考方式和看待世界的方法，都是互相对立的。因为启蒙运动的关系，现代受教育的知识分子，不容易或者不能容忍，再像以前世世代代大多数的基督教思想家所说："我相信，为了能够理解。"而且"信仰寻求理解"不再被视为理所当然的公理。对于许多人，这些口号现在都被"我只相信我所认识的"以及"先有知识，后有信仰"所取代了。

这些自然神论者被宗派斗争震醒，被宗教不容忍和争议逼走，且受到启蒙运动点燃的文化、科学和哲学新愿景的激励，想要重建基督教思想。他们确信，除非基督教可以根据启蒙运动使用的思想方法证明它是完全合理的，否则基督教最终会变成可有可无，甚至烟消云散一样，消逝得无影无踪。他们也确信，除非基督教可以向举世各地所有思想家证明，它是普世、合理和自然的宗教，否则基督教就会不断分化成兵戎相见的小教派。自然神论所需要的是，超越宗派和教派界线，不需要超理性的信心或圣灵的内证，来说服和使人信服真理之非奥秘性、合理性和普世的基督教。但他们最终得到的是，泛泛无奇的，几乎把所有基督教特色完全抹煞的有神论宗教。这宗教看起来，很像阿奎那神学示意图中的低阶神学，就是一套在恩典、信心和特别启示之外，光靠理性就能认知的，与神、灵魂和道德有关的观念。

自然神论的先驱和倡导者

要把自然神论的确实范畴订得准确肯定的困难度，与要给它下一个精确的定义不相上下。有哪些 17 世纪和 18 世纪的宗教思想家，可以视为自然神论者呢？这也没有普世一致同意的定论。许多权威的诠释者提出不同的名单，但是所有的名单里面，至少都包括了托兰德(John Toland)和廷得尔(Matthew Tindal)。这两位英国人各自都写了一本主要的著作，对于自然神论的抬头大有帮助。这两人就是自然神论的主要倡导者，我们很快的就要转向述说他们个人的故事，以及他们在整个神学史上所扮演的角色。正如我们在前面已经见过的，每一个神学运动都有先驱。路德有他的前辈胡斯和伊拉斯谟；施本尔有他的亚仁特；卫斯理则有他的胡克和阿明尼乌。所以，自然神论也有它的先驱，并且有些学者把这些先驱包括在这运动

本身之中。在这里，我们要把谢布里的赫伯特阁下(Lord Herbert of Cherbury)和洛克当作自然神论的先驱，然而其他人或许会把他们一人或两人当作真正的自然神论者。[3] 无论如何，按照年代来说，自然神论的历史必须从赫伯特阁下开始才对。

赫伯特阁下　谢布里的赫伯特阁下的名字是爱德华(Edward)，有时候被视为自然神论的先驱，而不是它的倡导者。我们把他视为先驱，有一个原因是，他与这个运动的巅峰期有时间上的差距。公元1583年，赫伯特出生于一个有钱有势的英国家庭中，于公元1648年去世，生平是一个放荡不羁的自由思想家、决斗者、护花使者以及地主乡绅。他的兄弟乔治是有名的诗人，其诗作常出现在英国文学选辑里面。赫伯特用拉丁文写过一本小册子，名为《论真理》(*De veritate*)，公元1624年在巴黎出版；这本小册子，经常被视为总括后来名为自然宗教概念的第一篇论文。在这本书中，这位英国贵族攻击教会对于特别启示的盲目信仰、因为教义不同引发的教派斗争，以及所有宗教和其他生活领域上的不合理现象。此外，他正面提出五个他认为是普世一致、合乎理性以及完全根据已知自然的“共有的宗教见解”：

1. 宇宙有一位至高无上的神。
2. 这位至高神应该受到崇拜。
3. 美德与虔诚的连结点，定义为……正确地顺应天赋才能，现在是并且一直都是被奉为信仰实践的最重要因素。
4. 人类的心思一直对于自己的邪恶充满着恐惧。他们的恶毒和罪行，对于他们是明显可知的。他们必须借着悔改来赎罪。
5. 死后有赏罚。[4]

根据赫伯特阁下的看法：“包括举世各地所有人之共同见解的教义，才是惟一大公的、一致的教会。”[5]

这整本书的上下文清楚地表明，赫伯特阁下并没有意思要否认除了这五个共同见解之外，基督徒所相信的教义都是虚假的。他所建议的，反而是把这五点作为基础，使其他所有“信仰原则可以依靠这基础……正如屋顶是靠房子支撑起来的。”[6] 然而《论真理》的语气，对基督教所有宗派的特有教义、甚至圣经所未明说，或这五个共

同见解所未包括的古典信条,都认为是可疑的。三位一体,就是赫伯特阁下认为是古典信条可疑的例子之一。这篇论文的重点是,人类所相信的任何真理,都必须根据这五个共同见解来检定;从古至今,举世各地所有人类历史的文化中,假设都含蕴着这五个见解。

当然,赫伯特的小册子出版后,立刻就风靡一时。许多人指控赫伯特是无神论者;这个控告,并没有比罗马帝国对于基督徒的相同指控更正确。赫伯特显然相信有神。令人讳莫如深的是,他是否相信三位一体以及耶稣基督的神性。他显然相信神迹与特别启示,因为,他后来在自传中省思过,尽管有些焦虑,他还是出版了《论真理》这本书,因为当他正在思考出版事宜的时候,晴空万里,却听到天上发出很大的响声,他把这现象当作上天要他出版这本书的征兆。至于他是否相信圣经上所有的神迹,就不太清楚了。17 世纪中晚期,《论真理》的阅读者人数众多,因此奠定了自然神论的基础:"《论真理》的重要性在于,它使后来的思想家一方面相信神,同时却可以抛弃启示的宗教,以及成为国教的基督教;这种可能性,使思想家可以专心于新科学时代的大胆发现,它的释放效果是不可以低估的。"[7]

洛克 自然神论的第二位先驱,就是更重要和更有影响力的哲学家洛克。[8] 洛克在公元 1632 年出生于英国,而在公元 1704 年去世。他求生糊口的方法,乃是作为英国贵族领袖家庭的特别助理和家庭教师,因此他有一度必须从英国逃往荷兰避难,因为他的雇主牵涉到颠覆英国国王的阴谋中。洛克的生平中以及去世后几十年内,无疑是独步英国,甚至可能也是西方世界最有影响力的知识分子。在知识历史上,很少人可以跟他并驾齐驱,具有同样的名望和影响力。在哲学、宗教和政治的领域上,人人都听从他,寻求他的谘商和辅导。他重要无比的论文《人类智性论》(*Essay Concerning Human Understanding*)在启蒙运动哲学中,是革命性的巨著。他开创了哲学的经验学派,与牛顿的物理学发现相得益彰,携手合作,有助于现代科学的缔造。洛克著作的影响力之广,包括了三教九流的各种人物,甚至爱德华兹和杰斐逊(Thomas Jefferson)都在其内。但是,许多研究洛克哲学的教师和学生却忽略或者不知道,洛克和牛顿甚至笛卡尔一样,主要的兴趣是宗教问题。惟有现代的宗教偏见才会造

成这种“有学识的无知”。这些名为现代思想的推动者和塑造者，都对宗教问题非常着迷，并且都认为，他们不仅相信神，而且也是基督徒，即使并非传统的基督徒。

洛克最重要的宗教论文是《基督教之合理性》(*The Reasonableness of Christianity*)，出版于公元1695年。其他相关的著作是《神迹论》(*A Discourse of Miracles*)以及《宽容论——第三书》(*A Third Letter Concerning Toleration*)的一部分。洛克显然很了解，有些宗教思想家具有倒向自然神论的趋势。当然，他对于赫伯特阁下之原始自然神论的宗教哲学以及影响力，更是了然于胸。在《基督教之合理性》中，洛克想要诉诸理性的权威，证实基督教的基本信念。有一位作者这样描述洛克之贡献：“使理性主义的狮子，与传统主义的羔羊和平共处，而且不会把后者吞吃掉。”[9] 这或许把这些贡献刻画得太高贵仁慈。对于洛克的理念，比较批判性的结语可能是：这头理性主义的狮子，叫基督教传统主义的羔羊，安安静静地躺下来。尽管“洛克……的著作总是存心公平地对待基督教信仰，”[10]确实是真的，但是比较客观的评估必定会发现，洛克的辩护故意忽略了基督教传统的关键教义。洛克很少提到三位一体和耶稣基督的神性，甚至可说是完全置之不理。无论如何，洛克的这本书以及其他的护教作品想要证明，神圣的启示以及建立在启示之上的基督教信念，与理性完全一致。

那么，这样的理念为何会有争议呢？为什么许多批评者声称，洛克写作《基督教之合理性》的目的，必定会造成自然神论呢？第一，洛克把宗教，包括基督教在内，完全当作是知识信念的问题。洛克的基督教，就是有些现代敬虔主义者所谓的“脑部运动”。理性同意的合理信念，就是洛克所谓的基督教信仰。他嘴巴上说悔改，并强调过善良生活的重要性，但是整体来说，相信神和耶稣是救世主，才是使人变成基督徒的原因。洛克辩称，耶稣的神迹证实这种信仰，并且他的神迹和救世主身份，要求有理性的人必须竭尽所能遵守他的教导。到目前为止，我们见到的只是证据主义的护教学。但是，有一个非常激进的见解隐藏在洛克著作的字里行间。洛克假定，并且有时候非常委婉地表示，在神圣的启示中不与人类理性完全一致的任何内容，

都是完全不可相信的。有一个很明显的例子在《神迹论》露出马脚：

> 没有任何有损于惟一真实不可见之神的荣誉，或与自然宗教和道德律不符的言论，可以视为神圣的。因为神曾经借着理性之光，向人启示他永恒神性的统一和庄严，以及自然宗教与道德的真理，我们不可假定，他会借着启示反其道而行，因为这样会破坏理性的证据和作用。人类若没有理性，就不能分辨神圣的启示和穷凶恶极的欺骗。[11]

洛克所提议的激进原则就是，“神的任何启示都是真的，并且都是我们应该相信的内容；但是，这些内容必须经过理性的判断，才可以当作是神所启示的真理。”[12]对于洛克，自然的理性反客为主了，不再是信仰手中的一个工具，反而变成启示本身的终极裁判。宇宙间可能会有超越理性的启示真理，但是只有理性才能决定，哪些启示是这种真理。在洛克的神学中，阿奎那神学示意图出现了大逆转，下半部的元素开始抬头，而且支配它的上半部。但是，洛克是不是真的发现过任何神圣启示是理性必须加以拒绝的？对于这个问题有一个答案是，洛克认为，理性所拒绝的，就不可能是神圣的启示。所以，这个问题应该重述为，洛克是否真的拒绝过任何以神圣启示为基础的古典基督教的重要教义呢？答案是，没有。洛克在这件事上小心翼翼。我们无法明白他的心思，所以不知道他为何几乎没有提过三位一体、基督的神性与救赎。但他似乎相信，真正基督教的精髓是，相信耶稣是弥赛亚（神独一无二的先知），悔改，并根据耶稣的教导努力活出良善的生活。他是否认为，许多违反理性的传统基督教信条，因此就不是基督教的精髓呢？我们只有心里存疑的份了。

洛克发展与辩护合理基督教的理念，不能视为彻底的自然神论。然而，这确实为自然神论敞开大门，又铺设了一条康庄大道。有一位评论者表示：

> 洛克想要鱼与熊掌兼得，既辩护基督教的合理性，又要支持经验主义的认识论，结果在启示的宗教，以及没有特别启示

也可以得到的宗教之间，造成一个空间。而自然神论就整军备马，经由这个空间长驱直入，首先发难的是爱尔兰人托兰德（1670—1722年）。[13]

托兰德　托兰德或许是第一位真正的自然神论者。他是洛克的仰慕者，并且把这位著名的英国哲学家当作他的导师。在洛克的《基督教之合理性》面世一年以后，托兰德出版他争议纷纭的著作，《基督教并不神秘》（*Christianity Not Mysterious*）。这本著作辩称，任何违反人人都可以亲近的、完全理性的自然宗教，都不能视为真正的基督教，并且没有真正的基督教真理高过或超越理性。下面的原则可以表达托兰德这本著作的精神："任何人发表任何启示，也就是说，任何人述说我们以前所不知道的事情，他的话必须是可以理解的，并且是具有可能性的事情。把握住这个原则，无论神或人类，都可以作启示者。"[14]

托兰德断然主张，启示的内容必须是可以理解的，才能视为是真的，他的意思是指，这些内容必须符合所有具有理性的人类所共有的"不证自明的见解"。这些见解包括逻辑和基本的道德特征。当他断然主张，启示的内容必须具有可能性，他的意思是指，这些内容不可以要求我们相信我们显然想像不到的事情。任何不能理解与不可能的启示，天生就是神秘的，所以真正宗教与真基督教的领域里面，并没有奥秘。奥秘要求人类牺牲知识，因此触犯到神在人类里面的形象，这形象就是理性的恩赐。托兰德最激烈反对的是，把信念建立在"圣灵的光照和灵验作用"，也就是加尔文的"圣灵的内证"之上。最后的结果就是，他因此断定，在决定任何称为特别的启示，有无资格作为信念的时候，只有理性才是至高无上的裁判。世间不可能具有两个同等的权威，即理性和启示，因为判断启示真实性的就是理性。那么，托兰德认为，至高无上的理性，应该取代圣灵内证在基督教里面的权威。

托兰德在把自然理性抬到至高的地位之后，他又采取了下一个步骤。在《基督教并不神秘》中，他断言，真宗教的性质是永恒并且不可改变的，而实际存在的宗教，都是与时俱变的。只有神的真理永远

都一样,理性证实,这是永存的真理。因此,理性的自然宗教,乃是判断所有存在的宗教,包括基督教在内的标准。任何奥秘(不能理解的、不可能的)都不可能成为理性自然宗教的一部分。因此,奥秘也不可能是真基督教的一部分。到了《基督教并不神秘》的尾声,读者会产生一个很明显的印象,基督教变成自然宗教的灰色影像,也就是一个模糊的、泛泛无奇的普通有神论,没有任何特色可言。在托兰德的宗教中,连耶稣基督,除了是一位宗教和社会改革者之外,就没有什么可以吸引人的地方。[15]

托兰德的作品代表越过洛克的一小步,很快就会变成一个大突破。洛克谴责《基督教并不神秘》,并且否认其作者是受他保护者。然而,托兰德若觉得他被老师错待了,并没有什么不对的地方。在托兰德自己的心目中,他只是从洛克的宗教思想,按照洛克的方法,单纯地抽出自自然然的结论而已。然而,当托兰德偏离以前理性主义者的基督教,坚持任何新约启示和基督教传统的合法主张,其精髓是理性所能理解的东西,因此把基督教还原为自然宗教,托兰德似乎就越过了"破釜沉舟"的界线,好像卒子过河一样,没有回头之路了。他显然真的相信,他的结论代表新教宗教改革最佳精神的圆满完成。[16]欧洲,尤其是英国有许多受教育的精英分子,都向托兰德著作所表达的勇气致敬,并且许多"知识分子抓住这个可能性,也就是一个人可以不相信任何传统基督教的教导,仍然可以是虔诚的人。"[17]当然,这不可避免地会引起各种各样传统主义者的强烈反对。甚至,爱尔兰国会都谴责他自己子民所著的这本恶名昭彰的书籍,而且又有爱尔兰的官方刽子手,在公开的仪式中,把这本书焚毁。

廷得尔 原始自然神论的第二位,也是惟一的另一位主要倡导者,就是廷得尔,在公元1730年出版的著作《与创世同样古老的基督教》(*Christianity as Old as the Creation: Or, The Gospel A Republication of the Religion of the Nature*),后来博得"自然神论的圣经"之大名。廷得尔是公元1657年出生的英国绅士,后来变成牛津大学著名的万灵学院(All Souls College)的荣誉教授(指导教授和专任讲员)。他"绝对是最有学问的自然神论者"[18],并且他自称为"自然神论基督徒",即使他所作的主要研究中,有一个是证明:"(圣经)启示

之微小和武断的神，不可能与自然宗教无私和伟大的神复和。”[19]廷得尔对于基督教的看法，就是把洛克和托兰德所走的路线，推展到极点：真正的基督教只不过是，在模糊的有神论背景中，符合理性的伦理系统。“真基督教是由理性发现之原则构成的。根据（廷得尔）的说法，整个宗教的内涵，就在于实行所有的道德任务。”[20]这确实是不需要任何特别启示、恩典或救主的宗教。这个宗教只要相信，只有自然理性才能理解的模糊、超越和固有的至高存在，作为客观、普遍的道德支柱。廷得尔并没有拒绝特别启示和神迹所作的一切宣称都必定是假的，但是他使得这些宣称，都要视自然宗教（包括自然道德在内）才能成立。这些主张惟一的合法功用就是，用特殊方法证实，不需要它们都众所周知的原则。

公元 1733 年，廷得尔在出版他的主要著作之后短短三年，就在议论纷纷中去世，但他仍是自然宗教所敬重的英雄。《与创世同样古老的基督教》变成自然神论的典范，并且深深影响到美国的重要思想家，例如富兰克林（Benjamin Franklin）和杰斐逊等人。在这本书的影响下，杰斐逊这位美国建筑师，创作了他自己的圣经，是一本把他认为有违理性的所有报导和教导都删除的新约，所留下来的是这位美国第三任总统认为符合自然宗教的耶稣和使徒的教导。廷得尔的影响，也可在 18 世纪末的革命时期，好几位主要小册子作者的思想中看到端倪。潘恩（Thomas Paine）是一位民主革命与政教分离的主要提倡者，在公元 1794 年写作了《理性时代》（*The Age of Reason*）一书，又把托兰德和廷得尔的主张再推进一步，变成反基督教的自然神论。不幸的是，许多北美神学家，完全按照潘恩敌意重重的反基督教论文，作为自然神论的惟一定义。在略超过一百年之后，美国总统罗斯福（Theodore Roosevelt）把潘恩称为“肮脏的小无神论者”。这个印象在北美的许多人心里根深蒂固，认为所有自然神论者都是不外显的无神论者，至少也是极力反对基督教的敌人。

自然神论的共同见解

自然神论的先驱所预示，及其倡导者所鼓吹的观念，有什么共同

的地方呢？著名的英国宗教哲学家兰塞(Ian Ramsey)用一个相当严厉，但并非不正确或缺乏爱心的话，论到自然神论的核心观念：

> 自然神论者中，托兰德和廷得尔是最著名的代表。他们辩护基督教合乎理性的方式，只是把基督教的独特性完全删除而已。只有合乎理性的地方，基督教才是可信的，并且基督教只有重复简单无比的信念和道德格言的地方才是合理的；这些信念和格言是任何人都可以办得到的，如果他们有能力和时间独立研究一个哲学观点的话。再说一次，他们辩护基督教合理性的方式，只是把它稀释得面目全非。[21]

自然神论的基础，部分是由洛克和其他启蒙运动的宗教思想家所奠定的。站在这基础上，所有自然神论者的目标，都在于发展和辩护三个主要的观念。第一，真正的基督教完全是合理、普世都可以接受的自然宗教和道德，只要有信念或道德原则不能符合这个要求，我们就不应该相信或者遵守。即使自然神论者不愿意公然攻击三位一体教义，但他们显然认为，它与自然宗教不相融，并且因此对它相应不理。对于其他所有基督教的独特教义，他们都是这样照章办理。

尽管这是令人十分遗憾的事情，我们还是应该想一想，自然神论者这样迫使基督教就范的扭曲作法，[22]比起古代和中世纪基督教思想家使用希腊哲学范畴的方式，超过了把它们当作诠释和福音处境化的工具，以至于修改圣经教导来容纳希腊哲学，是否在种类上有所差别，或者只是在程度上有所不同而已？当然，诺斯替主义者犯了这种错误，因此几乎基督教历史上的每一位正统思想家，都异口同声地讨伐他们。然而，有些教父具有相同的倾向，却很少有人承认，尤其是现代新教正统教义的提倡者。我们绝对不是把奥古斯丁使用新柏拉图主义，等同于自然神论者使用启蒙运动的理性主义，但是如果有人要把他们作为对比，可能也是不无理由的。奥古斯丁心目中的神，虽然是三位一体的，但也被塑造为希腊哲学神学对于神性观念的俘虏，认为神性是单纯、不变和不动感情的，因此奥古斯丁的神，比较像伟大的宇宙之皇帝，而不是有爱心、有怜悯的天父。安瑟伦也完全否

认,神曾经表现过任何激情。传统基督教的神论,是用圣经和希腊两种色彩上色的。若有人理直气壮地批评自然神论利用启蒙运动的哲学和自然宗教压制圣经,颠覆了圣经的教导,那么他就应该考虑到古典基督教的神论,也曾经受过希腊哲学形上学完美主义之不当影响。[23]

自然神论共有的第二个观念是,真宗教(包括真基督教在内)主要的诉求是社会和个人的道德。自然神论者往往把合法的宗教还原为一套有关神、灵魂不朽和赏罚报应的基本信念;这些信念是普世理性都可以接受的,并且其主要价值只在于支持人类今生的美德。自然神论者对于形上学和神学思辩毫无兴趣。如果有任何信念无法证明,它对于人类迈向全面生命改革的进展,具有某些实际价值,往往就会被他们打入冷宫。然而,如果他们都确信,与神、灵魂不朽和死后审判有关的信念,对于生命改革的进展是有必要的,那么,在大多数自然神论者的心目中,宗教信念变成只是功利主义伦理的支持。

自然神论第三个与最后一个共同的见解,就是有智识且受过启蒙的人,应该对于超自然启示的所有主张和神迹,存着怀疑的态度。尽管 18 世纪自然神论者,诸如托兰德和廷得尔等人,并没有否认超自然启示和神迹,但显然把它们的地位贬低到普遍的理性真理之下,并且把宗教的超自然因素降低到几乎不见踪影的地步。后来,比较激进的自然神论者,就完全拒绝神迹,选择纯自然主义、除尽所有奥秘因素、毫无神迹奇事的基督教。自然神论者的世界观,大致上都是由牛顿的物理学所塑造的,而它的宇宙则是由严格的自然律所操纵管理。这种宇宙是一个"世界机器",很少有神圣介入的空间。对于自然神论者承认的限度而言,神迹仍旧是他们系统的外来因素,就像是肿瘤一样,等待着切除。

自然神论的遗产

主要自然神论者的原始理想,是要把基督教更新变化为普世纯理性的自然宗教。对有些人来说,这是令人震惊无比的怪事,但是自然神论者并不认为他们的基督教版本是另一个不同的宗教。他们认

为，这是伊拉斯谟和路德所发起的、使基督教脱离中世纪迷信，以及对于独断权威盲目服从的下一步进展。然而，18世纪的各大教派，几乎一致拒绝自然神论，即使他们有时候会暗中同情其中的某些理想。

当自然神论者一旦清楚，英国教会有可能告别改革宗神学，改走阿明尼乌主义路线时，也就是向右走一步，而不是朝向自然神论时，当中有些人就开始组织另一个新教派。在这些携手创立新自然神论教派者中，有些人是觉醒的安立甘主义者，有些是进步的公理宗主义者，另有为数很少的恍然大悟的浸信会会友。公元1774年，神体一位论的第一个会堂建立于伦敦，成为艾塞克斯教堂（Essex Chapel）。北美神体一位论的第一个教会是波士顿的国王教堂（King's Chapel），建立于公元1785年，从以前就存在的一个圣公宗（安立甘）教会改变过来。在整个18世纪90年代，英国和美国（大多数在新英格兰），有许多公理宗教会变成神体一位论的信仰，其神学受到自然神论很大的影响。公元1825年，有一个新宗派正式成立，名为“美国神体一位协会”（American Unitarian Association），没有任何信经或教义，严格采用公理会组织的方式。哈佛神学院变成自然神论的正式神学院，而且这个宗派的人数虽然仍是很少，但在现代北美变成最有影响力的宗教团体之一，许多美国总统和国会议员都把它当作属灵的家庭。

然而，大多数自然神论者，都没有参加神体一位论教会，他们若不是继续作没有宗派色彩的独立宗教寻求者，否则就参加既存的基督教会，同时默默地反对基督教的传统教义和习俗。自然神论默默地渗入美国宗教和政治生活的结构里，因此自然神论和自然宗教的神，就变成美国政府宗教的“神”（In God We Trust）。有一个很有趣的二元论，切入美国的宗教生活中，使大多数基督教宗派和民间大多数人的灵修生活，都具有很强烈的敬虔主义味道，但是政治家和政府官员的公开宗教信仰，都充满着自然神论的色彩。完全同一批人在公开场合，用冷静、理性的口吻，谈论神对于美国的祝福，绝口不提耶稣基督、罪或者救恩，但他们在私下的生活和教会中，常常沉迷于经验的宗教。20世纪末期，有一位美国总统，具有很浓烈的福音派敬

虔主义倾向，想要把这种语言注入到他的公开生活中，几乎因此受到普世一致的指责。在另一方面，20世纪80年代，另有一位美国总统候选人名落孙山，他竞选失利的原因有一部分可能就是，缺乏相信神或者具有灵修生活的证据。[24]美国精神，同时深受自然神论和敬虔主义的影响。如果一位政治家，连起码的自然神论者也不是，他就会受到拒绝；然而，一位政治家如果在公开场合太敬虔，又会受到批评。

自然神论的遗产，也可见于19世纪自由派新教神学的崛起。在欧洲和美国，自由派神学的创始者和主要倡导者，都不是自然神论者。事实上，"自由派神学之父"施莱尔马赫，自称为"高等的"敬虔主义者，而非自然神论者或国家主义者。虽然如此，当自由派神学在整个19世纪演变时，它附和了许多自然神论的共同见解，而且有一位使自由派神学流行起来的主要人物，即德国著名的教会历史学家哈纳克，从他看起来，自由派神学竟然很像托兰德的自然神论。这就是我们即将开讲下一章：自由派新教思想的兴起，以及其他各界对于它的各种反动和回应。

第九部分　变　奏

自由派与保守派对现代性的回应

在1901年,20世纪的第一年,有两本重要的英文神学著作面世,其中一本的书名《神学之重建》(*Reconstruction in Theology*)正道出这两本书的用意。[1] 另一本的书名比较平实,叫做《何谓基督教?》(*What is Christianity*?)。[2] 作者分别为欧柏林学院(Oberlin College)的院长以及在柏林大学任教的教会历史学家。这两本书及其附带的演讲共同昂然宣告,要为新的世纪发展出一套新的神学——新教自由派神学。这种思想当然不是1901年才有。那两本书的作者与其同路人认定,19世纪兴起的完全现代化的新教思想已是既定的事实,他们只不过是推广给更多牧师与神学教授。这两本著作向整个欧美读者传达现代新神学的两个观点:一定要从现代文化、哲学、科学的角度重新建构传统基督教思想;一定要剥离层层与现代无关,或是从现代思想而言无从相信的传统教条,发现基督教的真髓。对不少1901年代的学院派人士来说,自由派神学是未来锐不可当的必然趋势,可以一扫传统主义千百年来正宗与威权的积垢,并且能够一雪神学与现代科学冲突而向来败阵的耻辱。借着新神学思想可以表现出:货真价实的基督教以及可靠的神学其实与现代新思潮没有冲突,反倒能为了人类美好的明天携手共进。

新教自由派神学家这番前景看好的想法言之过早。这种新兴神学固然是新教一股不可忽视的力量,但也不是没有人质疑。1901年欧美已经有新教的正统派神学家合力抵抗自由派神学。后来则有神学家、牧师、有神学知识的平信徒联合起来,与他们口中的“现代主义”奋战。这种新兴的激烈传统派思想后来称为“基要主义”(fundamentalism)。基要主义根植于新教的正统思潮,同时怀着反现代的战斗心态(特别是针对神学),发起了将自由派与现代化影响从新教宗派去除的运动。他们指责自由派神学无异于“神体一位论教派”(Unitarianism),不以福音为中心,却讲求理性与人本主义,与基督教信仰大不相同。基要主义的回应健将是梅钦(J. Gresham Machen,1881—1937年)。他出自保守派长老宗,坚守威斯敏斯特信条,以及16、17世纪新教所发掘,并奉之为圭臬的永恒真理。除此,他也特别着重圣经记载的无误与字义上的真理,也提出以怀疑论与进化论为主旨的现代科学与哲学有何谬误。他在基要主义势力最盛之际,出

版《基督教与自由主义》(*Christianity and Liberalism*)一书,[3] 敲起战鼓,揭发自由派神学是错谬的福音,是正宗信仰的旁门左道。

基要主义并非回应自由派神学的惟一声音。更具杀伤力的批判与反驳,来自所谓的新正统神学家,他们当中有不少人曾受教于自由派神学健将门下,诸如《何谓基督教?》的作者哈纳克(Adolf Harnack)。新正统神学家略过新教正统神学与清教徒思想,溯源于宗教改革,特别是路德。他们愿意将基督教的某些方面与现代思想调和,然而他们认为自由派神学已经太过于迁就现代思潮。于耶鲁大学执教的北美新正统神学健将尼布尔(H. Richard Niebuhr),宣称自由派神学是"没有怒气的神,借着没有十字架的基督工作,将没有罪的人带进没有审判的天国。"[4] 在欧洲,瑞士神学家巴特(Karl Barth, 1886—1968年)率领新正统派攻击自由派神学,发展出20世纪最具影响力的神学思想。对很多研究现代神学的人而言,巴特可与伟大的改教家路德并驾齐驱。一如16世纪的路德,巴特可说是只手独挡自由主义的反击,在危机时刻重新恢复基督福音的面貌。

20世纪的最后几十年,基督教神学界意想不到地出现了多元化的现象,也就是说,有很多"特殊关注"的神学思想在没有任何神学人物主导的真空下冒出来。20世纪的最后几位神学巨人于70年代早期过世,自此后继无人。因此现代基督教神学的特色就是各形各色:同一间神学院会教授福音派神学、罗马天主教神学、过程神学、解放神学、末世神学等不一而足。我们记述这种多元的状况与就其发出的不同回应,作为这段尚未结束的基督教神学历史的结尾。

20世纪关于现代主义的分歧

阅读或叙述宗教改革后的新教神学史,有一种方法是界定两大分水岭。第一个是"神恩独作说"与"神人合作说"的分歧。一般常把这种分歧视为加尔文主义与阿明尼乌主义之争。但是很多主张"神恩独作说"的新教信徒并不认同加尔文或改革宗神学。有些路德宗学者秉持着路德的"神恩独作说"看法,但是没有完全采纳加尔文对预定(神的谕旨),或是对神的严密照管所作的揣摩。同样的,福音派

有些主张“神人合作说”的人士，也并不认同阿明尼乌或是他所留传的思想。有些路德宗学者溯源于承继路德的梅兰希顿，作为福音“神人合作说”的典范。很多安立甘宗人士则追随胡克对“神人合作说”的看法，而再洗礼派则认为，远在阿明尼乌之前的胡伯迈尔与门诺，才是福音“神人合作说”的论者。大多数新教信仰正统的经院思想家，可以列为奥古斯丁—加尔文模式的“神恩独作说”论者。对其中不少学者而言，面对救恩历史的神人关系，这是独一无二的正确模式。新教中不同的“神人合作”论者皆驳斥这种惟我独尊的心态，并主张福音“神人合作说”在新教其来有自，岂可忽视！约翰·卫斯理与怀特菲尔德为着对预定论的看法而分道扬镳，突显出这种分歧。有不少新教领袖与思想家想要调和两者间的差距。卫斯理同时阐述人类的自由意志与神的恩典，而怀特菲尔德则坚称，只有神主掌一切、人被动领受，救恩才称得上是白白的恩典。然而没有多少人能真正综合这两种看法，因此在教会历史中不时有争论发生，可见这是新教思想中依然存在的歧异。

新教的第二大分水岭始于两百年前，阿明尼乌公开反对荷兰改革宗教会秉持的加尔文模式的“神恩独作说”。这次的争端是更根本的问题：信仰的权威性。新教信徒长久以来固然借着理性、传统、经验作为解释圣经的工具，同时也固守“惟独圣经”的基本原则。不过有不少思想家，长久沉浸于新教经院哲学的正统思潮里，将教会历史上的某些教义声明，作为神学立场正确与否的绝对标准。新教信徒几乎无异议地接受尼西亚信经，但是“神体一位”教会于18世纪末期，受自然神论影响却公然反对尼西亚信经。其他新教信徒因此也反对神体一位论，视之为旁门左道，甚或异端邪说。《威斯敏斯特信仰告白》(Westminster Confession of Faith)以及两份《威斯敏斯特教理问答》，在改革宗新教信徒心目中成了圣经以外的重要权威。各宗派的新教神学家，大部分都很有默契地一致认为，新教相信一位超越的、位格的神，有时以超自然的手法行事(如基督的身体复活)，而他的恩典也超乎自然界之上；这些都是毋庸置疑的。换句话说，新教思想家都坚守着某些基本的基督教世界观，而这些观念愈来愈受到18世纪启蒙主义哲学与科学的质疑。

欧洲与北美的宗教理性主义者、自然神论者、怀疑论者，以及其他启蒙主义思想家陆续登场。大多数都自称是新教信徒，而且是高层次的信徒。他们认为，现代性——无从界定清楚的一种时代精神(*Zeitgeist*)——与圣经和传统平起平坐，成了信仰的基石(甚至高于圣经与传统)。对这些人来说，理性几乎成了启蒙主义思想的同义词，是现代主义的思想，绝不能为了保全基督教传统而牺牲理性。这些思想家看到现代科学与哲学的正面进展，及其不可逆转，感到十分赞叹。如果还要继续成为一个基督徒，似乎只有两个选择：第一，他们可以大方公开地发展现代版的新教，有别于正统派。"神体一位论"就是这种企图的实行，公然扬弃经典基督教信仰标准，诸如尼西亚信经与卡尔西顿定义，或是威斯敏斯特信仰告白以及威斯敏斯特教理问答。这些新教的"自由思想家"很快就与正统基督教渐行渐远，转而实验各种宗教哲学与秘修经验。爱默生(Ralph Waldo Emerson)的"超验主义"(Transcendentalism)就是这种实验，其中已经辨认不出基督教的面貌，反而更像基督教与印度教的混杂。

有些人想要继续成为基督徒，同时也要完全现代化，对现代主义的主张照单全收；这么作的另一选择就是留在新教的主流宗派，按照现代知识改造他们的神学观念。换句话说，这些新教的自由派思想家不会像"神体一位论"者那样走分离主义的路线，拒斥传统教义，因为它们与现代理念不符。他们乃是重新诠释传统教义，甚至整个基督教世界观，让信仰的"真实精髓"与现代主义相符。这是古典自由派神学的想法——发掘"基督教的真正精髓"；与现代精神有冲突的信仰观念皆不在此列。他们也重建新教神学的核心。保守派值此立刻挺身而出，捍卫整个传统的基督教信仰，针对现代主义神学的不良影响，更加巩固自己的信仰内容。于是，新教出现了壁垒分明的两大阵营：一派认为以现代的角度改造教义是必须、无从避免的趋势；一派则针对此大力捍卫传统信仰体系，认为此举关乎信仰的存亡绝续。

第三十二章　自由派迁就现代主义

同敬虔主义、清教徒主义与自然神论一样，自由主义是个颇受误解的名称，也常被人误用。大家通常认为自由派神学只是否定一些东西，而不是一种积极研讨神学的方法。换句话说，大家认为自由主义就是否认耶稣为童贞女所生，或是身体复活。这批人也不相信圣经是默示的，并弃绝三位一体或是基督的神性这些教义。当然，有些——或许也有不少——19世纪与20世纪的自由派思想家的确不承认这些新教的正统教义，或是质疑某些教义。然而若要深究自由派思想的核心，我们要问这些神学家为什么会质疑这些信仰。说句公道话，我们要承认他们的用意不在扬弃传统，而是重新诠释或重新建构传统。而且，自由派思想家对于一些特定的教义，彼此看法也有分歧。总而言之，自由派神学不是要扬弃某些信仰，而是企图从新的现代文化脉络更新基督教信仰。

这样的看法可以作为界定自由派神学的起头。自由派神学的前身或其支持者有一共通点：他们都在基督教神学范畴内完全认同现代主义的主张。[1] 自由派神学家深信，人类文化在启蒙主义兴起后，往前迈进了一大步。基督教若不想只停留在个人性的民间宗教层次，就要跟上时代，按照启蒙主义的"现代化计划"改进。换句话说，基督教必须要现代化，否则会丧失其身为大众信仰的举世影响与诉求。自由派神学家也深信，若不顺应新的现代世界，基督教就会变成迷信或是神秘兮兮的宗教——就像占星术——只有落后以及少数没有受教育的人才会信奉。一位大力推广自由派神学的人士，在1913年对美国新教会众的教义讲章里说道："就这些伟大的宗教生活题目而言，这个世代需要当今最优秀、最高深的思想。"[2] 因为，"今天的教义是用五十年前的方式表达，使人无从有确据，也无从相信。"[3] 葛莱顿(Washington Gladden)解释说，因为现代哲学、科学与圣经研究有新的信息，是基督教从前的信条与教义制定时所没有的，因此两者有

天壤之别。年轻人在教会里接受传统教义的教导，却没有接受现代新知识的矫正，有朝一日进入现代世界，接触这些新知识，就会丧失对基督教的信心。

自由派神学家对如何以现代触角重建基督教也没有共识，但是他们一致同意，改变是现代神学必须要投入的重要使命。没有任何19世纪的自由派神学家，愿意公然将现代化与圣经相提并论，但是他们都认为现代思想是诠释圣经的必要工具，大部分也认为取决何为基督教的精髓，现代主义是指针性或关键性的权威。这是他们被称为"自由派神学家"的原因。当中有些人的结论很激进，全盘否定超自然与神迹的信念。不过，这么极端的神学家为数不多。19世纪与20世纪初的自由派神学家，一般是贬抑或忽略超自然的成分。对正统教义诸如三位一体或基督的神性，看法也一样。有人全盘弃绝，有人则重新诠释或视而不见。每人都有自己的一套方法，企图建构新的基督教神学，能够与最优秀的现代哲学、科学、圣经研究相匹敌。不过，自由派神学家并没有共识的结论。

现代主义：自由派神学的文化背景

何谓现代主义？有些学者认为是一种弥漫于1650年至1960年的文化氛围，亦即一套观点或看法，可算是是启蒙主义及其遗绪的同义词。自1960年起，现代主义应该已经被所谓的"后现代"超越了。理解现代主义的方式之一，就是与基督教初期，兴盛于罗马帝国的希腊化文化相比较。基督教神学史的早期篇章里，我们看到基督徒思想家如何以各种不同的方式，在2世纪到4世纪，甚至到5世纪，将基督教的福音与世界观落实于那种文化处境中。我们也看到，并没有所谓独一无二的"希腊化"实体观。基督教生成之先的希腊哲学家，诸如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德及其后继人，可说是影响了希腊化文化里的一些特色。现代主义亦有其相似之处：绝对没有独一无二对世界的看法，而是由某些流行的文化主题综合而成，形成由启蒙主义影响的文化氛围。

现代主义常见的一些主题，是衍生自启蒙主义哲学与科学。我

们在第三十一章谈自然神论时,已经提过一些,在此扼要重述。启蒙与现代思想强调的是:理性是无所不能的,并且凌驾于传统或宗教信仰之上;自然界没有超自然的掌控与干预;人类经过教育、理性与科学的熏陶,势必会进步。对启蒙主义思想家而言,宗教在现代世界的主要角色是道德教育,而非对理性所不能检验的事物作玄学的揣测,或教条的灌输。启蒙与现代主义的 *Zeitgeist*(时代精神)通常是以"人"为中心。启蒙主义作家蒲柏(Alexander Pope)对启蒙时代的人发出如下劝言:"那么就认识自己吧,莫去寻找搜索神。人类的学问理当是研究人。"他也表达了启蒙主义对科学与自然律的执迷:"自然和自然律都在黑夜中隐藏,然而神说:'要有牛顿!'一切就明亮了。"

启蒙主义最伟大的思想家当首推德国哲学家康德。他 1724 年出生于普鲁士的哥尼斯堡,于 1804 年死于该城,终其一生没有离开。他固然是启蒙运动的健将,但是也发出自省的批判,因为他固然阐述启蒙主义的重要主题,相较于早期启蒙主义思想家,他却将理性限制在较狭隘的范畴内。康德写了脍炙人口的《何谓启蒙主义?》(*What is Enlightenment*?),以呼吁的口气说出"*sapere aude* !"("为你自己思考!")这句话,道出启蒙主义的宗旨。对康德而言,这种态度适用于宗教以及任何文化领域,而宗教有一主要目的:为社会提供道德基础与教育机会。在他讨论宗教的、影响深远的著作《纯粹理性限度内的宗教》(*Religion within the Limits of Reason Alone*)里,这位伟大的德国哲学家将宗教归类于伦理范畴,[4] 自然神学与启示神学则派不上用场。对康德来说,真正的宗教——包括了可信的基督教——无非是按照理性可以辨识的责任来生活。这是他的自然宗教版本,19 世纪早期的启蒙主义思想家寻求彻底现代化的宗教,受此影响不小。康德的宗教观不可能与科学有冲突,因为在他的宗教里对自然界或历史没有揣测式的信念,也不借助于超自然启示或神迹。不过他依然相信神、相信灵魂不朽,也相信死后有奖赏或惩罚。

不是所有的启蒙主义哲学家都满意康德宗教观里的自然论哲学。19 世纪早期另一位伟大的德国哲学家,认为康德的看法只把神当作人类致力于道德与伦理的支柱而已。黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1770—1831 年)试图重新引进以神为现代哲学的中

心，同时却不需要相信任何与现代科学冲突的理念，或是盲目相信权威或超自然启示。黑格尔在其《论宗教哲学》(*Lectures on the Philosophy of Religion*)中说明神是一股临近的“世界精神”(*Geist*)，为自然与历史之本，也与两者共同演进。[5] 对黑格尔来说，相信这样的神既合乎理性，又符合最优良的现代文化，不过这种信仰也有形而上或揣测的层面，与康德将宗教哲学囿限于伦理的见地相反。黑格尔的神是全然临在于世界的。他有句名言，就是：“没有世界，神就不能成为神了。”神与世界共行，并且共成长。人与人类文化是神的自我觉醒，而神也是人类的理想境地。

现代世界寻找的是符合启蒙主义理性与科学的宗教观点，很容易接纳康德与黑格尔的宗教观，并广为讨论，影响极其深远。根据这两位的看法，信仰根本就不需要教义与神迹，因为不符合理性与自然论的时代精神。但是两者对神的看法，都避免了无神论或彻底的未知论。正如古代雅典与之后希腊文化的柏拉图与弟子亚里士多德，康德与黑格尔给现代世界提出了两种独特的哲学观点，很多人都认为可以将两者别出心裁地融合在一起。对 19 世纪有学养，但鄙视传统信仰的人来说，康德强调宗教是没有教条的伦理，与黑格尔神临在于历史与文化的观念，可作为新的哲学神学两大支柱，而且与科学没有冲突。在罗马帝国时期，有学养的异教徒喜欢塞尔修斯糅合了几种哲学思想，形成一种泛泛含混的希腊宗教哲学。在 19 世纪的欧洲与北美，有学养的人也同样采纳了由自然神论、康德、黑格尔影响而成的一种模糊的启蒙主义宗教哲学。这种现代的信仰心态竭尽其能地避免与科学有冲突，因为科学总是会占上风。他们也以不具玄秘或揣测的方式，重新给宗教下定义，把宗教当成是一套伦理与道德勇气。自黑格尔开始，他们采取神的临在观念，认为神是普世、非个人性的一股灵力，在文化完美无瑕的美好状况下，向历史的终点迈进。他们也把每一文化进展，当作是人类精神的胜利，也是神在历史中借着人类实现自我的一刻。

施莱尔马赫：自由派神学之父

康德、黑格尔及其多数的追随者虽然从文化层面声称自己是基督徒，19世纪启蒙主义所界定的那种含混的宗教哲学，与传统基督教比起来可说是大相径庭。他们属于国家教会，偶尔参加教会礼仪，但是反对教会的信条。这种现代宗教观弥漫于当时的欧洲文化精英分子中，看起来教会若不顺应他们的世界观调整自己的讲章与教导，就会失去这一代的灵魂。19世纪的第一个十年，欧洲与北美的新教神学家多能坚决抵制与正统神学相冲突的现代思想。他们或读过康德与黑格尔，或受其影响，但是这些在神学院执教的正统派神学家绝不迁就启蒙哲学的立场。然而施莱尔马赫是首位新教神学家，呼吁大刀阔斧改革正统神学思想，响应当下的时代精神，由此萌生了自由派新教神学。

施莱尔马赫1768年出生于普鲁士，父亲是信仰正统的敬虔派信徒，送他到敬虔派开办的寄宿学校，以及敬虔派的神学院。施莱尔马赫在敬虔派创立的哈勒大学（University of Halle）进修时，沉浸于启蒙主义的思想，特别是康德的哲学之中，于是在信中向父亲表达了对正统教义真实性的存疑，导致父子二人嫌隙，不过后来言好。但是，施莱尔马赫一直对父亲的信仰有疑问。在写给姊姊的一封信，他提到自己仍是敬虔派信徒，只是进入了“更高境界”。后来施莱尔马赫成为改革宗的牧师，以及柏林一间医院的院牧，后来又成为哈勒大学的神学教授与校牧。1806年，拿破仑关闭哈勒，他又重回柏林，在颇有影响力的“三一教会”牧会，并协助创办了柏林大学。他成了该校神学院的院长，也成为德国上下景仰的英雄、伟大的思想家，以及优秀的讲道者。1834年施莱尔马赫过世的时候，柏林市民站在大街两旁，在他的灵柩经过时致哀。

施莱尔马赫生前有不少著作，但是其中有两部对新教自由派神学的形成有较大的影响。1799年，施莱尔马赫还是年轻的牧师兼医院院牧，热衷于柏林的沙龙文化，并且思索如何将福音带给“蔑视宗教的文化人”，使他们相信基督教是以属天启示为本的有益处的信

仰。当时流行的文化思潮是浪漫主义,是针对18世纪启蒙主义过于强调客观理性所发出的情感回应。浪漫主义者特别看重"感觉",而所谓感觉,并非指一些非理性的情绪,而是指人类对大自然的深深爱恋与渴望。在一个强调凡事要求坚强科学证据与理性思维的文化环境,浪漫主义促成新的文艺思潮兴起。文学界的歌德、音乐界的贝多芬都出于这种时尚。施莱尔马赫想要为他的朋友找到一个寻求基督教的触点,因为他们大多对传统宗教持怀疑态度。他为他们写了一本书,竟然成为现代自由派基督徒的辩证经典:《论宗教:致批判宗教的文化人》(*On Religion: Addresses to Its Cultured Critics*),这本书可说是替未来的自由派神学奠基。施莱尔马赫在书中解释道,宗教的精髓不在于神存在的理性证据,或是超自然启示的教条,或是教堂的繁文缛节,而在于"人类生命与文化的一种基本、独特、综合性的质素"[6],这是完全仰赖某种无限的东西而有的感受(*Gefühl*),是借着有限物体彰显出来的。

施莱尔马赫从信仰核心挪去了权威、客观的启示,代之以无从翻译的德文字——*Gefühl*。最近似的英文翻译可作"内在的深深觉醒"。该字一般译为"感觉",但是会予人错误印象。对施莱尔马赫而言,一般宗教或是基督教作为有正面意义的宗教,主要在于普世性的一种人类机制或经验,就是他所说的 *Gefühl*。这是人类特有的知觉,体会到自己的一切是仰赖某种无限的存在。基督教有其独特的 *Gefühl*,施莱尔马赫允为 *Gefühl* 的最高境界。但是每个人都有这种经验上的感知,作为自己的"宗教演绎"。根据施莱尔马赫,这是普遍、与生俱来的人类本性。这种看法吸引了寻求宗教性灵,但却不想舍弃理性而盲目相信教条的浪漫主义者与启蒙主义者。施莱尔马赫向他们解释,如何保有信仰,又不必放弃他们认为有益于人性的启蒙主义。方法在于发掘并培养他们里面的宗教情操,施莱尔马赫有时单单称之为"敬虔";同时也要发掘与已经在他们里面那位无限者的联系。

在《论宗教》一书中,施莱尔马赫为他最伟大的作品《基督教信仰论》(*The Christian Faith*)立下基础,建构了独特的基督教神学理论。这本系统神学著作于1821年面世,于1830年修订。在这本巨著中,

这位柏林牧师兼神学教授为现代世界提出了一个基督教教义体系。有人曾说:"自从加尔文的《基督教要义》以降三个世纪,新教还未曾出现过如此大规模、有系统的作品。"[7] 大多数研究现代神学的学者都会同意这段话。施莱尔马赫写《基督教信仰论》旨在提出独特的基督教神学,有别于康德与黑格尔含糊的宗教观,同时完全利用现代思想的进展,也避免与其有冲突。该书也企图更新正统派的神学,但是多数新教正统派神学家都对此书严词挞伐驳斥。

施莱尔马赫写《基督教信仰论》之际,已经指称 *Gefühl* 即是"神的意识"(God-consciousness),并主张在人性里普遍都有此意识,但在实证宗教里,则有特殊的神的意识。根据施莱尔马赫,基督教神学其实不是要反映超自然,天上来的启示,而是在言词间营造基督教的信仰情怀。[8] 最关键的基督教信仰情怀就是感受到,人与神的关系完全倚赖于耶稣基督的救赎工作。这就是"基督教的精髓":一种倚赖于神(神的意识)、倚赖于耶稣成为神人连结的深深感受。这种 *Gefühl* 形成了施莱尔马赫的神学权威来源与规范,连圣经都要以此诠释或评断。他深信在以经验为基础的剖析审视之下,圣经与基督教传统多能屹立不动,不过若有必要,他也不惜修正任何教义。任何教义,无论有多深的传统渊源,并非神圣不可动摇的。施莱尔马赫只容纳可以与"神的意识"这个观念匹配的教义,或是这种意识的独特表达。

施莱尔马赫相当尊重圣经与教会的伟大传统,这毋庸置疑。但是他也认为经验是更高的权威,因此坚称圣经不是绝对的权威,而是记录了最早期基督徒群体的宗教经历,因此是一个典范,让现代人在其特殊的历史情境中诠释耶稣基督的意义。圣经既非超自然的启示,亦非无误。施莱尔马赫一直想要把旧约打入冷宫,因为他觉得里面缺少了新约圣经树立规范的权威。即便是新约,如果有哪一点与人的一般宗教经验,或是特殊的基督教经验有矛盾,也算为错。他以下列声言重构了有关神的教义:"我们归诸神的一切属性,并非指涉神的特性,而是指人感受到绝对依存于神所流露的特性。"[9] 换句话说,谈论神一定就是谈论人对神的经验。这种说法不是叙述神自己,而是在叙述某种经历神的模式。

施莱尔马赫认为三位一体的教义与"神的意识"这种经验无法相

融，因此只在书后的附录讨论。他并不反对或否认三位一体教义，但是却坦承对此质疑，并说对基督教神学完全无用，因为不是关乎宗教意识的论述。他主张基督教里的神的意识，是要信徒将自然界与历史发生的每一件事绝对视为神的作为，因此神学必须取消自然与超自然的分野。施莱尔马赫没有完全否认神的特别作为，亦即有些人口中的神迹。他说：

> 大体而言……神迹之说，科学（尤其是自然科学）的一般主张和宗教的主张似乎有一个共同的结论，就是我们应当放弃有绝对的超自然之事的说法，因为我们无法知道任何一件那种事，而我们也不需要去承认那种事。[10]

所以，对施莱尔马赫与新教自由派神学而言，科学与基督教原则上不会发生冲突。前者管的是眼前的问题，而后者探讨的是终极的事。不过，追根究底，施莱尔马赫似乎不鼓励，也可以说阻止人相信有天外的介入。他之所以没有公然否定耶稣身体复活，或是坟墓已空，可能是因为他不愿意让自己反超自然的心态走火入魔。

施莱尔马赫的自由神学色彩在他的基督论最为鲜明。他扬弃了传统的耶稣神人二性，以耶稣的神的意识经历为基础，建立他的基督论。他认为，耶稣与自然界的人完全一样，惟一不同之处在于“他有绝对强有力的神的意识。”[11]打从出生，就全然知道自己依存于神，而且从来没有僭越神，亦即他的天父的权柄，破坏了自己依存于神的这种关系的意识。施莱尔马赫写道：“救赎者具备与所有人类一样的性情，但是他有着强烈持续不断的神的意识，因而有别于其他人类。”[12]这段话阐述的是功能论的基督论，有别于本体论的基督论。根据施莱尔马赫，耶稣是因为具有强烈的神的意识，所以能够成为人类的救主，因为他能够借着所建立的群体——亦即所谓的教会——将这种意识传达给别人。他反对救赎论里的“满足说”与“代赎说”，赞成近似阿伯拉尔的“道德影响典范说”。施莱尔马赫主张，耶稣基督借着他的生与死，吸引信徒融入他自己的神的意识所散发出的力量，并且把这种意识加在信徒身上。很显然，施莱尔马赫的基督论视耶稣为

“高超的人类”，而非传统观念的神取了人身。他的基督论不是“成为”肉身，而是“采取”肉身。

施莱尔马赫旨在提出完全现代、完全属乎基督教的神学，既没有与现代思想冲突，又没有丧失必要的基督教内容。至少，这是他自己的看法。但是批评他的人不认为他做到这一点。一边是自然神论者以及康德与黑格尔的信徒：他们认为施莱尔马赫即使将基督教视为宇宙宗教意识里的一宗，他的基督教色彩还是太浓。他把历史上的一个人当作人类救主，即落入所谓的“偏好心态”，因为启蒙主义哲学家莱辛(G. E. Lessing)曾宣称，宇宙的真理不能建立在某一特定的历史事件。另一边基督教界人士则认为施莱尔马赫为了屈就现代文化，大幅重新诠释基督教信仰。对他最常见的批评就是他把神学定义为经验的反思，而不是圣经的客观、历史性的启示，因此沦为完全主观的层面。

利奇尔：寻索基督教的精髓

若要说哪位神学家与新教古典自由派神学有密不可分的关系，利奇尔(Albrecht Ritschl)可说不作第二人想。19 世纪的最后 20 年以及 20 世纪的头二十年，自由派神学常被称作“利奇尔神学”。利奇尔的一生(1822—1889 年)极其平淡，生前最后二十五年在德国的哥廷根大学教授系统神学，在现代化的时代中诠释新教神学而举世闻名。他的三册《基督教称义论与复和论》(*Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*)，可列为旷世巨著，自 1870 至 1874 年间陆续出版。此书的译者，苏格兰神学家麦金托什(R. H. Mackintosh)论及这本书曾说：“自施莱尔马赫的《基督教信仰论》于 1821 年问世以来，再也没有哪一本有关教义的论著，曾在德国和全世界留下如此深刻的印记。”[13]整个世代的新教神学家都熏陶于利奇尔的神学中。

利奇尔着重的是让基督教与科学脱钩。他口中的“科学”不只是自然科学，而是任何标榜“事实”的客观学问。这位哥廷根的神学家深信神学与宗教一定要与科学区分，这与中世纪建立神学为“科学之

后”的看法大相径庭。利奇尔认为,有两种方法达成这项重要无比的任务。第一,宗教立论,包括基督教教义在内,必须要以完全不同于科学立论的方式来理解。科学处理的是事实,用的是陈明事实的语言。宗教处理的是价值,用的是评断价值的语言,两者必须区分开来。套用20世纪哲学用语,两者是完全不同的“语言游戏”。宗教与科学脱钩的第二种方法与第一种相关,也就是发现基督教的精髓与现代世界观全然相符。这两种方法合起来,改变并重构基督教神学,就是利奇尔学说的核心,也是古典新教自由派神学的核心。

利奇尔受康德的影响,相信自己发现了建立完全现代的新教神学法门。他列出两种相对的立论或真理主张:事实的判断与价值的判断。前者关乎客观事实,是可以测试的,这些判断在道德与理论上是中立的。人不需要亲身投入,有什么超然的道德,才能做出正确的事实判断;像“地球是圆的”这个事实的判断就是个例子。但是价值判断则牵涉到个人的投入。人作价值判断,绝不可能是中立的。“神是爱”这句话就是个价值判断的例子。根据利奇尔的看法,这两种主张属于截然不同的层次。

利奇尔的自由派思想重点在于他将所有纯粹的宗教主张,包括基督教神学的论述,归属于价值判断的范畴。利奇尔承认将宗教与科学完全分家不太可能,但是这么做可以清除混淆以及与科学冲突之处;这是神学现代化的关键。神学与科学的关注不同。科学关注的是建构事实的体系,正确客观地描述物质世界。神学寻求的是,单单凭着神在人的生命里产生的影响,以及这些影响带给人至高好处的价值,建构一套价值判断体系。神学对科学知识没什么兴趣,对历史知识倒是有兴趣,但是只要能够用来判断耶稣与门徒的教训就够了。

利奇尔确定何为基督教精髓之际,即已定意这精髓不是人皆可知的客观科学真理或形而上学真理;不然,是逃不过现代学术挞伐的。这精髓必须是价值判断或是一系列的价值判断。利奇尔相信,他在耶稣的“神国”理念里找到了这个精髓。但是按照他的看法,神国的理念与超自然的行踪、天上或地上的神迹、天堂、地狱、审判等毫无关系。神的国无非就是人类历史的相融相爱之体现。[14]这样的国

度是神与人的善之最高表现，也是神学惟一关注的题目。

利奇尔与之前的康德一样，几乎将基督教贬低为德行主义。就利奇尔来说，基督教的核心是一种生活方式，与超自然、神迹、教义没什么关系。一个人在地上以有意义、合情理、实际的方式建立神的国，这就是"成为基督徒"。基督教不是另一个世界的宗教，而是以爱启发的伦理行为改变世界的宗教。神学不是一套玄奥的理论，讲些半调子的合乎科学的客观事实；神学乃是一套价值判断，藉此，人得以投身建立神的国。

宗教与神学论述的改变能力，可以从利奇尔解释耶稣的神性得见一斑。他与施莱尔马赫一样，反对卡尔西顿的基督二性论。利奇尔解释说，当基督徒确认耶稣是神，他们只是对耶稣的生平作价值判断，认为他的一生不愧为神为人。父神给了耶稣一项要完全履行的"召命"，就是在人间成为完全的神国化身。基督徒承认耶稣是"神"，因为他的生活召命使神的国在历史中落实。但是，利奇尔认为，耶稣在地上的人类生涯之前，并没有在天上某一领域生活；他只是在神的心意里面。

一如施莱尔马赫的神学观，利奇尔的神学也不能与科学有冲突，甚至是最泛泛的科学也算在内。在新教自由派，神学失去了科学性的地位，而与灵性与道德有更密切的关联。有人说，神学已经淹没于两者之中。好处是，从此基督徒不必再怕科学有什么新发现，像天主教会与伽利略就太阳系发生冲突，或是像保守派基督教神学家与达尔文就物种起源发生冲突一样。自由派以新发现的"精髓"（姑且不论意所何指），重新建构了基督教神学，自此信仰的精髓即不再受新的科学发现所波及。坏处当然是把基督教神学完全主观化。不论是施莱尔马赫的"神的意识"，或是利奇尔以"神国度的道德经验作为人类最高境界的良善"，都只是关乎经验而已。对利奇尔来说，神学不再探讨事实，而止于探讨价值。与现代化有冲突的传统信仰，诸如童贞女生子、耶稣的本性、神迹奇事、基督再来、天使与魔鬼、天堂与地狱等等，都因为被忽略或是彻底重新诠释，而被弃置于古代神学的垃圾桶。不过，现在至少不会像瑟维特在日内瓦因为质疑正统信仰而被烧死。恰恰相反：自由派新教神学家一旦掌控了神学院，坚持教授

正统信仰为事实的学者反而会被当成食古不化的而排拒在外。

自由派神学的共同主题

笔者于本章先前指出自由派神学的本质是：在基督教的思想架构里，完全承认现代性的主张。换句话说，自由派思想家如施莱尔马赫或利奇尔，无意成为自然神论者、神体一位论、自由思想家，或是自行寻求灵性经历的人。他们也在教会讲道、主领圣礼、教授系统神学。即使否认其灵感与无误性，他们仍尊重圣经。他们致力以基督为信仰中心，也算是保持了耶稣是世界救主的信仰。他们也相信一位爱的神亲自投身于世界。这位神是自显的，并非自立自主的人借着理性可以发现的。不过，他们的神学预设是人绝不能在基督徒与现代化两者间择其一，意即基督教的真理与现代思想相会，并且转化了现代思想（例：耶稣是主）；现代思想与传统基督教相会，也转化了传统基督教（例：耶稣的神人二性，在现代世界观中并不能成立）。

自施莱尔马赫以降，新教自由派思想家除了以现代思想作为基督教神学的权威源头与规范，他们还有三项主要观点：神的临在性、教义的道德化、普救论。黑格尔的思想对自由派的神论一直有影响，19世纪末与20世纪初的自由派思想家，几乎都强调神与自然界的相连，几至泛神论的地步，或至少带有“万有在神论”（panentheism，神与世界二者相通）的色彩。自由派神学至少还没有把神贬抑为宇宙万物的精灵，并且肯定神是有位格、切身的神。然而，人与自然界是神的延伸这种想法，或显或隐不时流露于自由派的思想里。反自由派神学家如克尔凯郭尔所主张的，神是“全然的他者”，亦即神与世界在本质上有天壤之别的这种看法，对自由派神学家，简直无法容忍。自由派神学家最喜欢的神人关系比喻，是海湾与海洋。海湾有别于海洋，但是由同样的“东西”所组成。因此从灵性而言，人性是神的延伸，但不完全是神。

第二个共同主题是教义的道德化。在康德影响之下，新教自由派神学家坚持要以伦理与道德的用语，重新诠释基督教的一切信条与教义。那些不能重新诠释的就不搭理，或根本置之一旁。基督的

神性可以道德化，视之为他的道德影响的表露。耶稣把神的国当成一个远大的理念带进人类的社会历史。至于天国的群体含义，则不在他们考虑之列，所以就完全忽略。

第三个共同主题是普救论。自由派可以说不承认罪与恶的猖狂、神的审判、或是神的震怒与地狱。至于地狱，他们解释为人自行决定远离神以及神的国，因而产生的一种意识状态。与其说是神审判他们，不如说是他们自己在审判自己。

自由派神学的遗产

哈纳克推广、论述自由派神学不遗余力，他是《何谓基督教?》的作者。他在柏林大学教授教会历史与历史神学，是德国知识分子的领导人物，也可以说是施莱尔马赫与利奇尔之后的自由派领袖。哈纳克也是德国政府局内人，在 1914 年为威廉二世写了对法国与大不列颠的宣战讲稿。战后德国政府请他出使美国，但为他所婉拒。在柏林有座公家机关的建筑就以他为名。他最具影响力的学术著作是多卷的《教义史》(*History of Dogma*)，书中企图指出早期基督教思想的希腊化，因此他发起“去希腊化”，从基督教的信条与信仰内容里除去层层的希腊哲学影响，重新发掘纯真的耶稣基督的福音。在德国，有抱负的年轻神学家或教会历史学家，至少都有一年时间受教于哈纳克门下。

在《何谓基督教?》一书中，这位伟大的德国神学教授将基督教的纯真精髓归纳为三大观念。这些观念是由耶稣引介的。哈纳克并认为，耶稣的信息不是关乎自己，而是关乎父神。正宗基督教的首要原则，是神的国及其降临。[15]但是与未来的超自然事件毫无关系，只是“神的治权在个人的心中”。哈纳克的新约福音第二个观念是父神，以及人的灵魂无价。按照他的看法，耶稣从没有区分天父为信徒的父或非信徒的父。神是整个人类的父，每一灵魂对神都有无上的价值，因此我们都是兄弟姐妹。这或称之为神的父性与人的兄弟情谊。最后，根据哈纳克的看法，耶稣引介了境界更高的公义与爱的诫命。所谓“境界更高的公义”即是注重爱，而非仅注重遵守律法的公义。

根据哈纳克,这三项主要宗教观念形成了正宗基督教的“麦子”(精髓),其他都是“糠秕”,应该丢弃。

哈纳克的影响横跨大西洋,远至北美,是所谓“社会福音”这种自由派思想发展的助力。社会福音的健将是位浸信会神学家饶申布什(Walter Rauschenbusch)。他1861年生于纽约,父亲是德国浸信会的牧师与神学教授。饶申布什克绍箕裘,成就斐然,于1918年离世。他在纽约州罗切斯特的罗切斯特神学院德语部教授神学与教会历史多年。[16]但是他对所谓的“社会福音”却情有独钟,与俄亥俄州的葛莱顿牧师及其他人,合力以利奇尔的神学为基础,推展社会福音。这些社会福音先驱也深受哈纳克主张的耶稣的“单纯”天国福音所影响。

饶申布什最重要的作品是1917年的《社会福音神学》(*A Theology for the Social Gospel*)。这位自由派浸信会神学教授一方面小心避免否定新教的基要教义,一方面将神学从超自然的教义转移到社会伦理。社会福音神学的要目是“邪恶的国度”、“神的国度”与“超个人体制(super-personal beings)的救赎。”后者的意思是,社会生活的架构自成一格,比活在其中的人更大、更有能力。举例来说,现代企业就是“超个人体制”,现代的邦国亦如是。根据饶申布什,基督来不仅要拯救个人,更要拯救“超个人体制”:

> “超个人体制”的救赎在于归到基督的法则以下。组织与各行业悔改归正的基要步骤,就是要放弃垄断的权力,以及不法取得的收入,并且甘于服务,满足于诚实工作,获得适度的收入。至于政府或是寡头政治,无论是皇室或资本主义的半民主国家,悔改归正的步骤就是献身于真正的民主。如此,他们就离开恶者的国度,进入神的国度。[17]

哈纳克与饶申布什的神学是自由派康德式的“教义德行化”的典范。历经一千多年形成的重要教义在他们的神学里哑然失声。他们根本就是把基督教贬抑为几点简单的宗教论述,加上一个社会主义的政经组织而已。这类神学的全盛期在20世纪20年代,特别是在美国。在欧洲则因为第一次世界大战的可怖而遏止了自由神学的风

行。即便在美国,自由派神学面对世界大战、犹太人被屠杀,以及新正统派的挑战,也经过剧烈的改变。各形各色的自由派神学兴起,想要重振声威,同时因应时代的改变。古典自由派神学有起有落,但是对新教主流神学留下长远的影响。无论何时,有神学家厌恶教义、厌恶基督徒有个人经历,反倒强调伦理教育与社会运动;无论何时,"现代思潮与经验"被奉为神学的规范;无论在何处,神被贬抑为临在万物的灵力;这些都是古典自由神学的遗风。在近代,师承黑格尔与施莱尔马赫的自由派神学是"过程神学";师承康德与利奇尔的则是解放与政治神学。

新教的古典自由神学在神学院、在欧洲与北美的主流宗派所向披靡,影响与改变力非常大,使得不少传统新教思想家与领袖不知所措。然而,这种激烈的改革一定会引起强烈的回应,而这种回应在20世纪初期"基要主义"的旗帜下最为激烈。

第三十三章　保守派固守城池

当新教自由派神学的威力日见壮大，致力持守正统信仰的人士发出一连串严厉的回应。约在1910年，伟大的荷兰神学家兼政治家凯柏尔（Abraham Kuyper，1837—1920年）宣告说：

> 毋庸置疑……基督教正遭受极大的危害。两种生命看法彼此缠斗，作殊死战。现代主义用自然界的人所得的信息自成一个天地，并且以自然为依据建构人的价值；另有一群人，屈膝于基督前尊崇、敬拜他为神、为永活神的儿子，则致力挽救"基督教传统"。这是在欧洲的争战；这是在美国的争战；这也是在我家的争战，我自己穷尽四十年精力为了保守信仰的传统。[1]

其他新教思想家与领袖亦有同感：自由派神学会摧毁正宗的基督教，甚至会摧毁西方文化的"基督教传统"。

新教的正统派回应自由派神学与现代主义思潮，兴起了一股强悍的神学思想，称之为基要主义（fundamentalism）。这一派人士原先只是要保存古典新教神学、击溃自由派的妥协立场与现代主义思想，后来却形成气候，成为新教神学的一宗，讲求理性，敌我分明，立场绝对。也就是说，道地的基要主义会发展出一套自成逻辑的教义立场，只能全盘无疑问地接受，或是全盘反对。若有人只是质疑其中的一点，就会被指责为异类或离经叛道。这是基要主义对抗自由派神学的相对立场所产生的极端回应。

基要主义：饱受争论的名词

我们先前提过，不少神学名称与派别是如何含混不明、被过度渲

染、被误用或滥用。“基要主义”与“基要主义者”也一样。这个称谓原先是指一波神学思潮，保卫新教的正统信仰，抵抗自由派神学的“现代主义之侵蚀”与松动的立场；如今却用来嘲讽任何一种狂热的思想，或是强悍的宗教作风。宗教学者花了无数时间，也花了大把银子，试图厘定基要主义的真义，因为这是个最常受媒体与大众所误用的名称。[2] 本书将从神学与历史角度使用这个名称，并且尽量避免像记者一样，用来形容热心激动的宗教信仰。有不少人——基督徒或非基督徒——都是信仰与灵性刚强、热心的信徒，却也没有基要主义的心态。真正的基要主义是20世纪特有的新教神学，主要是为了抵抗上一章所讨论的自由派与现代主义的神学。[3]

如果说，新教自由派神学的要旨是在基督教思想的范畴内极度接受现代主义的思想，基要主义的主旨可说是极度接受新教正统神学，而与现代神学和自由神学分庭抗礼。其主要态度与手法可称之为基督教神学的“极度保守主义”，热心维护圣经的字句默示与绝对无误，以及其他受现代思想与自由神学攻击的正统神学教义。1910至1960年间，基要主义的气氛愈来愈激烈，也出现强硬的分裂情况，因为基要主义里的各领袖对哪些是“基要信仰”，以及与世俗和现代主义的宗教隔离到什么程度，意见莫衷一是。刚开始，需要维护的“基要信仰”很少，而且也很明确；可是到了40年代与50年代，很多基要主义领袖又把前千禧年观（相信基督再来后，确实会在地上作王一千年），或是地球年龄短的创造论（相信神在一万年前，用了每天二十四小时的七天，创造了世界万物）列入必须维护的基要信仰。

从历史与神学的角度，把自由派神学称雄之前的基督教都称之为基要主义是不正确的。因为基要主义是20世纪为了与自由主义抗衡而兴起的运动，两者相对，却不可分。没有自由派神学，还是有新教正统神学，但是就不会有基要主义了。再者，任何人只要坚定热衷地相信某些教义，并借着传福音推广，就把他们打入基要派，也是不正确的。最后，把所有的基要派视为一群现代社会的边缘人物，没有受过教育、经济与社会地位卑微，是非常错误的刻板化。很多基要派都是受过良好教育、环境优渥的人。

所以，从历史与神学而言，基要派是一群新教信徒，挺身维护极

其保守的教义系统枝节，以防被他们心目中的自由派吞没或稀释。他们也常常呼吁信徒，与那些在神学上迁就现代主义的信徒分道扬镳。基要派也常坚持圣经是超自然的话语所默示的，其历史、自然、神学内容绝对无误无错。他们坚持字义解经，并且强烈反对任何偏离新教保守派的基要信仰与原则。有位20世纪末的基要主义历史学家如此下了定义："基要主义是从字面阐释圣经的一切看法与立场，并且毫不留情地揭露一切不符圣经的看法与立场。"[4]

基要主义的背景

在神学史中，我们曾在几处简短讨论过新教的正统神学。这是一个为了回应前一世代的变革，范畴非常宽泛的神学潮流，几乎可以诙谐地称之为"固守"新教神学的"城池"。正统新教神学的特色就是重新采用经院哲学手法，格外强调圣经是逐字默示的，立论无谬无误。义裔瑞士神学家涂尔廷(Francis Turretin, 1623—1687年)的三册《神学要义》(*Instituiones theologiae elenchticae*)，或许有些极端，不过是新教正统神学的极佳范例。这位神学家影响深远，作品代表了"在改革宗阵营，自加尔文的《基督教要义》之后，处理教义最全备、最有系统的作品。"[5] 现代历史神学家冈萨雷斯解释涂尔廷的"经院哲学式的风格与手法……是阐释新教正统神学的典型代表"，因为"我们于此重新得窥不厌其烦的区分细微枝节、刻板的纲目、严格的系统分类，以及预设立场的进路……处处都是中世纪经院哲学的特色。因此，我们有足够的理由称涂尔廷与他同时代的人为'新教的经院学派'。"[6] 涂尔廷大力鼓吹圣经是逐字的默示，但是他的看法可说是很极端，几乎主张默示的过程是从圣灵听写而完成的。他认为旧约希伯来经文元音的每一点都是属天的默示，可说是神学历史上令人啧啧称奇的笑谈。在涂尔廷的时代，学者其实已经知道希伯来圣经原来没有元音，是一群称为马索拉学士(Masoretes)的犹太学者后来加上去的。新教经院神学家为了防止圣经的内容与含义不致含糊暧昧，就主张旧约马索拉版本是默示、无误的版本，不需要借助更早期的版本来更正。[7]

涂尔廷的经院正统神学在颇具影响力的普林斯顿神学院，形成了神学研究与牧者训练的基础。19世纪的长老会牧师多在该神学院就读，直到当世纪末，涂尔廷的拉丁文系统神学还是必读的教科书。对不少教授与学生而言，涂尔廷的系统神学不只是一种正确的神学，而是惟一正确的新教教义。所谓的"普林斯顿神学派"俨然成为神学界龙头。代表人物是，长老会保守派父子档神学家查尔斯·贺智(Charles Hodge)与亚历山大·贺智(Archibald Alexander Hodge)，以及他们的后继者华菲德(Benjamin Breckinridge Warfield)。1812至1921年间，普林斯顿执神学界牛耳之际，亚历山大·贺智—查尔斯·贺智—华菲德三足鼎立，将涂尔廷的新教经院哲学与正统神学移植到19世纪的美国情境，并且建立了下一世纪基要主义茁壮的神学与教义基础。[8]

这四位普林斯顿的基要主义先驱，当首推查尔斯·贺智。贺智于1797年，在新英格兰出生于极其保守的长老会家庭。在他家中，威斯敏斯特信条与小要理问答的崇高地位仅次于圣经。贺智在普林斯顿神学院受教于亚历山大，主要的教科书就是涂尔廷的系统神学。毕业后，这位新按立的长老会牧师在欧洲不同的高等学府深造。他曾在柏林上过施莱尔马赫的课，在图宾根沉浸于黑格尔的思想。这些经历让他更确定，新兴的自由派处理新教神学有什么弱点，与他承继的正统神学有哪些优点。贺智寻求适合自己的神学根基，发现了苏格兰人里德(Thomas Reid, 1710—1776年)重常理的实用主义(commonsense realism)：以非理想化、非质疑的取向推展洛克的经验主义，与同为苏格兰人，但更具影响力的休谟(David Hume, 1711—1776年)的看法正好相反。里德主张"所有正常人都赋有神所赐的各种官能，观察、思考人赖以生存的这个世界。人只要搜集、分类证据，并慎重将这些'事实'普及化即足矣。"[9] 贺智接受了里德对知识的看法，反对当时更流行的休谟与康德的怀疑态度，以及黑格尔的理性与思辩的观点。里德的苏格兰式的大众实用主义，因着贺智成为普林斯顿的"正统"哲学，后来也为基要主义派所采纳。

贺智将里德的知识论应用于系统神学，企图以此为基础，重振传统神学为理性学科。在他三册的巨著《系统神学》里(1871—1873

年),贺智说明研究神学的正当方法是搜集、组合圣经里的启示,一如学科学的人研究现代自然科学。他说:"圣经于神学家,一如自然界于科学家,是神学家储存事实的所在,是他确定圣经教训为何的方法,一如自然主义哲学家领受自然界的教训一样。"[10]贺智以字句默示、无误的圣经观为基础,建立了一套条理清晰的保守派改革宗神学体系。他认为圣经集合了神所默示的命题(真理论述),等待理性的人受圣灵光照与带领来整理这些论述。

贺智虽然否认圣经的作者不过是"机器",只是在神的启示下机械化地记载;但是他坚持圣经的默示不仅止于其中的思想,也延及于每一个字。他高举圣经的天启层面,贬低人的角色,所以会说出"想到圣经的圣言充满了至高真理,奉神的名发出权柄的话语,并且奇妙地免于人手的污染,实在令任何人肃然起敬。"[11]有些人根据圣经有些无法厘清的矛盾,所以反对圣经是超自然的话语默示,没有错误;贺智认为这种看法不值一提。他迂回承认圣经有这种问题,但是认为"不能构成否认(圣经)无误的条件",而且"基督徒大可以把这些反对声音踩在脚下。"[12]毫无疑问,贺智提出了基督教神学历史上最独断的圣经为惟一权威的观点。他认为自由派神学偏好经验与理性,削弱了圣经的权威,所以他将圣经的权威提升至史无前例的重要角色。

贺智的神学观与圣经观,以及他反驳自由派神学的言论,使得他成为20世纪基要主义的先驱。那时利奇尔的思想尚未出现,所以他对自由派神学的炮火几乎全集中于施莱尔马赫。贺智慨叹施莱尔马赫的思想对基督教的破坏性,并指责他的主观经验神学掏空了基督教的教义内容,把它贬为玄秘的直觉而已。贺智如此批判施莱尔马赫:

> 基督教向来是一套有系统的教义。相信这些教义的是基督徒,反对的人要受教会的审判,因他们是旁门左道,不忠于信仰。如果我们的信心流于形式与揣测,我们的基督教信仰也会如此;如果我们的信心有灵性、有生命,我们的宗教信仰也会如此。然而,最严重的错误莫过于将宗教从真理

> 中抽离出来，使基督教沦为一种与圣经展示的信仰内容，也就是我们的教义，大不相同的生命与心态。[13]

贺智对施莱尔马赫及其神学观严词批评，几乎到了定罪的地步。这种态度使得贺智将基督教主要视为超自然启示的真理系统，其内容绝无含糊，也不需修正。

他的教义系统是不折不扣的新教正统神学，他的表达方式极其武断，如果有人表示异议，或是完全不同意，都会被视为旁门左道，甚至离经叛道。有关神的教义，贺智强调神的超越尊荣与主权。神绝不改变，并且全权掌管自然界与历史。论及拣选，贺智拥护加尔文派的解释，不过他赞同"堕落后论"(infralapsarianism)过于"堕落前论"(supralapsarianism)。他谴责阿明尼乌主义，视之为对人文主义的妥协，也是沦为自由神学的前兆。总而言之，贺智的神学观是重振17与18世纪的新教经院哲学。据说这位普林斯顿教授退休前曾说，他很满意在他任内学校没有人教授或发展新的观念。贺智与其他普林斯顿教授对神学的主要看法，就是确保与维护"一次所交付的真道"，就是新教正统神学，并且避免产生新的神学思想与实验。

继贺智之后，在普林斯顿担任教席的是华菲德。他是该神学院的毕业生，受教于贺智，继续发扬老师的观点：强调圣经是神的启示、毫无错误，是正统神学的基石。在华菲德任内(1887—1921年)，美国北部的长老会，因为对圣经的看法，以及新兴的圣经研究学术"高等批判"，一直有分歧。高等批判是用客观的文学与历史治学法研究圣经，结果往往就是质疑圣经作者、日期、写作方式的传统观念。华菲德的立场很清楚：坚决反对高等批判，或是任何异于普林斯顿神学对圣经的崇高看法。贺智的这位弟子在很多文章与著作里，重申其圣经观，并为之辩护，主张若不承认圣经的原典(不复存在的原稿)完全无误，会使神学沦为自由主义与相对主义。华菲德说："如果修正神的完全默示里的重要项目，一定会使得我们对教导真理的使徒权柄，信心大减"[14]，所以圣经无误是默示的必要因素。

不少人很惊讶，贺智与华菲德都不认为达尔文的进化论会威胁到新教正统神学。华菲德读大学部的时候，修过生物课，而且一直认

为自己相信进化。当然,他们与其他保守派人士一样,反对自然的进化,而是认为进化若果属实,也是神在创造时使用的手法。[15]从某些方面而言,普林斯顿学派的人没有预期基要主义的兴起;从另一些方面而言,他们不仅预示,也为基要主义打好了基础。他们强调正确的教义、强调神的启示是客观、命题性的真理,借着超自然的默示彰显于无误的圣经。他们也对自由派神学与高等批判的圣经研究方法发出抗辩;凡此种种皆为基要主义的开路先声。不过,他们并不像后来一些自诩为基要主义派的人。他们是受过教育的知识分子,对文化有广泛透彻的认识,而且通晓哲学、各种语言,以及历史神学。他们也是教会的一分子,认为自己是历世历代大公教会传承的正统神学中的一员。后来的基要主义派扬弃了不少早期的这些优良传统,认为使徒时代以后,就进入了离经叛道的光景,而只有他们的教导与讲道,才能重寻真正的福音。

基要主义运动

大约从1910年起,基要主义在新教中逐渐独树一帜。基要主义到底在什么时候、什么情况下发起,甚至对这名称本身,学者一直争论不休。但是大家几乎都同意,1910年出版的一系列题为《基要真理》的文集是关键因素,名称可能也由此源起。有两名富有的商人,受到慕迪(Dwight Lyman Moody)奋兴大会的激励、华菲德与其他人的正统神学的鼓动,更看不惯自由神学影响渐长,因此就资助出版、免费发送十二本保守派学者下笔的文集。《基要真理》送给全美国无数的牧师、宗派领袖、教授,甚至青年会(YMCA)的各地负责人。第一册有苏格兰神学家奥尔(James Orr)辩护童女生子;华菲德论基督的神性;加拿大安立甘宗的一位牧者驳高等批判。[16]

《基要真理》触动了保守派信徒的不安,也发动了他们回应自由派神学,以及日见普遍、影响渐剧的社会福音。以后十年间,有几组反自由派的人马列出哪些是基要信仰真理。这些项目往往是为了自由主义而设定。他们把这些教义视为基督教的重心,而且正受到自由派神学的威胁。尤有甚者,有些列出的内容,以前并没有任何主要

的团体或学校认为是基要教义。把千禧年前基督降临当作基本教义就是个例子。有位莱理(W. B. Riley)牧师成立了“世界基督徒基要真理协会”,1919年在圣经无误、三位一体、基督为童贞女所生、人类堕落在罪中、基督的代赎、肉身复活升天这些基要教义之外,把基督以肉身可见的形体再来,在地上掌权一千年,然后是最后的复活与审判这一套末世观,提升到“基要信仰”的地位。有些极保守的新教信徒也对他的作法感到震惊,因为新教正统派,特别是普林斯顿派,从来没有主张前千禧年论。莱理与一些其他基要派的人,特意把某些教义提升至基要真理的地位,让温和派也无从首肯;我们这么揣测并不为过。早从1919年,基要主义阵营里就有些人喜欢制造分裂,并且故意用些伎俩来测试基督徒的信仰是否正确、教义是否纯正。

一份重要的保守派浸信会杂志《守望检验者》(*Watchman-Examiner*)的编辑罗斯(Cutris Lee Laws),于1920年成立了“基要主义团契”(Fundamentalist Fellowship),可说是“基要派”的第一个庞大团体。罗斯起初比莱理温和,让基要主义留在比较宽大的信仰空间,保存、维护基要信仰。但是在20与30年代间,温和派与强硬派的基要主义者愈来愈靠拢,因为他们眼见共同的敌人——自由派神学——声势日见浩大。其实,这些年间,正宗的利奇尔式的自由神学已经衰落,代之而起的是新正统神学与改良的自由主义。然而,基要派会把他们以外的阵营悉数打为“自由派”,甚至新正统神学也被称为“新现代主义”,因为新正统人士多反对圣经无误论。

在20年代,基要主义开始蓬勃之际,最受该阵营欢迎的重要神学家是梅钦。梅钦在普林斯顿神学院受教于华菲德,从1906至1929教授希腊文。1921年华菲德过世后,普林斯顿神学派的领导权就落在梅钦肩上。他认为自由派神学在美国新教主流宗派,当然也在他所属的长老会中声势高涨,于是他投身于神学与教会的论战。梅钦是位有实力的学者,去普林斯顿教书前,在德国的大学研究新约与神学。甚至他的自由派敌人也无从指摘他的学术能力,或是像嘲讽其他基要主义派一样,把他当成食古不化的一分子。梅钦的《基督教与自由主义》(*Christianity and Liberalism*)于1923年出版,引起轩然大波。[17]这位普林斯顿神学家在书中力陈自由派神学是有别于

基督教的宗教,自由主义阵营里的人应该坦承这一点。他说:“今天自由派在不少教会已经占上风,然而如果教会的所有讲道全部由他们掌控,基督教就会灭亡,福音也会敲起丧钟。”[18]梅钦不仅如此断言,他更佐以深厚的圣经学术底子——包括高等批判在内——与基督教神学历史知识,成为他的论证。

梅钦的作品引起这么大的骚动,其中一个原因是有位闻名的评论家利普曼(Walter Lappmann),他不是基督徒,却同意梅钦的基本立论,并且要自由派新教徒,诸如纽约的牧师福斯迪克(Harry Emerson Fosdick)作回应。基要派将梅钦捧为英雄人物,并且将他的作品与利普曼的认可视为一大胜利。梅钦默许基要派推举他为他们的学术代言人,尽管他并不与他们完全同类。梅钦固然大力维护正统神学、圣经无误,但是对1920年以来,愈见狭隘的反进化论与前千禧年的观点却颇不以为然。他赞同贺智与华菲德对进化论的看法,但是极力反对前千禧年观,支持传统改革宗的无千禧年观。[19]彼时大部分基要主义领袖单挑达尔文与进化论为真信仰的头号公敌,并且把前千禧年观作为基要信仰的项目。梅钦从长老会自由派的领袖承受很大的压力,于是与主流长老宗渐行渐远,因而在基要主义派心目中的地位更见崇高。1929年,长老宗开了一次声名狼藉的判决会议,不容梅钦分辩,就判他“不服从”,强迫他离开长老宗。从此,基要主义虽然不同意他对进化论与末世论的看法,却视他形同殉道者。

基要主义的转折点发生于1925年,田纳西州的“斯科普斯猴子案”(Scopes monkey trial)。百老汇将这宗案子改编成舞台剧,另有两部电影也以此为内容,因此举世皆知。当时蹿升起来的基要派领袖是内布拉斯加的布莱恩(William Jennings Bryan,1860—1925年),曾为总统候选人,也作过威尔逊总统的国务卿。政治生涯结束后,这位草原平民英雄成了基要主义有力的代言人,不眠不休与“邪恶的进化论”争战。1925年,有一名叫斯科普斯的老师据说在课堂上教授进化论,触犯了田纳西州法而被捕,新成立的“美国民权自由联盟”(American Civil Liberties Union)逮住这个机会大做文章。斯科普斯并不确定自己有没有教进化论,但是他认为田纳西的这项法律违宪,因此他的被捕与审讯都是在考验这一点。基要主义派多支持这项法

律，并且安排布莱恩作为检方的明星人物。“美国民权自由联盟”则请了芝加哥名律师戴洛(Clarence Darrow)替斯科普斯辩护。审讯过程首次在收音机全国现场转播，成了一场媒体的热闹好戏。闻名全国的反基要派记者门肯(H. L. Mencken)在他的新闻专栏每天一一报导审判情况，把基要派批得体无完肤。结果斯科普斯罪名成立，但是基要主义惨遭羞辱。布莱恩在证人席上回答戴洛的问题，幼稚得令人难为情，而戴洛与门肯联手让布莱恩与攻击进化论的其他基要主义阵容，像是一群时光与文明倒退至现代科学之前的乡野鄙夫一样。审讯五天后，布莱恩竟然因羞愧身亡，反进化论法律后来也在高等法院被撤销。[20]

1925 年之前，基要主义还是一股不容忽视的神学与文化势力，原本大可以力挽自由派神学的狂澜，或是至少让新教部分主流宗派重拾正统信仰。很多学者认为，由于他们任反进化论的声浪成了诉求重点，在神学议题额外加上次要的信仰立场，诸如前千禧年论，同时又坚持绝对无误与字义解经，注定会没落下去。无论如何，1925 年后，特别是 1929 年梅钦离开长老会与普林斯顿，建立了打对台的宗派与神学院，基要主义的确消沉了很长的时间。领袖之间不只为了策略，也为着一些次要的教义问题、生活细节、教会政策、隔离的程度，彼此兴师问罪。其间主要人物有莱斯(John R. Rice)、琼斯(Bob Jones)、麦金泰尔(Carl McIntire)等，坚持执行“符合圣经的分离”，也就是任何与非基要派来往或合作的保守派，都在他们拒绝往来户之列。40、50 年代，青年布道家葛培理(Billy Graham)是后起之秀，很多极端的基要派——葛培理的师承人物——反对他，也反对他的奋兴大会，因为葛培理与非基要派、罗马天主教人士关系良好。[21]

有些研究 20 世纪美国基督教的学者认为，莱斯、琼斯、麦金泰尔与其他主张分离的超保守派分子，已经背离了真正的基要主义精神，亦即梅钦与《基要信仰》中网罗的众学者所代表的，那才是传统的新教正统神学。到了 50、60 年代，美国新教保守派中，只有莱斯、琼斯、麦金泰尔领导的心态狭隘、主张分离的信徒才会自称“基要派”。以温和手段维护正统信仰，以及敬虔派的信徒则采用了“福音派”(evangelical)这个名称。40 年代初期，保守派阵营发生了很明确的分

裂。住在新泽西，自称为“圣经长老会信徒”的麦金泰尔，指责其他保守派信徒背离了真正的基要主义，因此自行成立了“美国基督徒教会协会”(American Council of Christian Churches，简称 ACCC)，作为纯正、分离出来的基要派教会与宗派的保护伞。隔年，波士顿的保守派牧师欧肯葛(Harold John Ockenga)与其他福音派信徒受够了基要派领袖无谓的负面与分离心态，于是成立了“全国福音派协会”(National Association of Evangelicals，简称 NAE)与其相对。NAE 广纳新教保守派教会，从灵恩派、浸信会，到改革宗不一而足，ACCC 则逐渐沉寂。

多数福音派的信仰与早期基要主义领袖相同。例如，麦金泰尔与欧肯葛并没有就基要真理发出争议。两阵营有不少雷同处，但是冲突点在于对非保守派基督徒与罗马天主教徒的态度，以及对文化、教育、诠释圣经的看法。大部分自称基要派的人，反对与天主教徒，甚至与非保守派的信徒有任何往来；福音派则愈来愈乐意与他们对话，甚至在一些社会政治活动、福音活动上与他们合作。基要派领袖面对世界的起源与终结(创世记与启示录)，坚持以完全字义的方法解释圣经，福音派则容许更宽广的诠释空间。ACCC 与 NAE 的信仰告白正显出两阵营的不同。ACCC 的冗长、繁琐，没有什么讨论或解释的余地，所有真正的基督徒对教义、生活方式、社会政治思想等等看法应该一模一样；NAE 则确认保守派的一些基本教义，这些教义都不是保守阵营在细节上有分歧意见的教义。[22]

基要主义神学的共同特征

从以上所描述的基要主义运动来看，要找出共同点非常困难。我们要考量是哪个阶段的基要主义，也要考量以哪位基要主义领袖作为整个运动的代表。笔者在此以两个阶段，以 1925 年为分水岭，讨论基要主义的共同点。笔者也区分基要主义的温和派与极端派。1925 年前，基要主义几乎就等同于维护普林斯顿派神学，与其影响下的人物所诠释的正统派神学。梅钦的《基督教与自由主义》以及《基要真理》里的文章是温和阶段的最佳代表。1925 年后，基要主义

阵营不再有杰出的神学家主掌大局，而且愈来愈将心力集中于正统神学的次要议题，反对进化论、共产主义、普世教会合一等，赞成时代主义(dispensationalism 前千禧年派的一支)与分离主义。换句话说，在第二阶段，极端基要主义浮出台面，掌握了基要主义的运动与旗帜。

早期基要主义(1925 年以前)的特点在于，认为现代神学的病症正是不再相信超自然、字句默示与圣经无误的立场。在梅钦与华菲德影响下，基要派追踪现代主义的毛病，找到单一祸因，就是施莱尔马赫。他们怪他将现代主义引进新教神学。有一点很容易被忽略：早期改教家固然坚守“惟独圣经”(*sola scriptura*)的宗旨，却从来没有教导字句默示，或是圣经丝毫无误的观点，[23]是后期基要主义鉴于自由派神学兴起，才界定这些教义的必须性。其实，这些重要教义或隐或显，一直存在于古典新教神学，本来不需要刻意强调，但是自由派公然质疑圣经的权威，就需要这么作了。自由派神学一旦成为不可忽视的力量，基要派就坚持话语的完全默示与圣经的丝毫无误，以免圣经的权威尽失。

这一点也带出早期基要主义的第二项共同点：强悍地反对自由派与现代派的各种新教神学。“强悍”当然没有“暴力”或“凶狠”的意思，只是指“严格、直言、不退让、不妥协。”梅钦写《基督教与自由主义》，将这一点表达得极为清楚：

> 我们若真是基督徒，我们所教导的也就攸关紧要，所以列出基督教的道理，与基督教现代敌手的道理相对照，绝不为过。
> 基督教主要的现代敌手是“自由主义”。检验自由主义的教导，与基督教的教训对比，可以看出两种思想在各方面皆背道而驰。我们将要展开这样的检验。[24]

早期基要主义的第三，也是最后一项共同点，就是将正宗基督教视为一套有系统的教义，亦即新教正统神学。早期基要派并不否认个人的悔改与得救经历很重要。但是他们鉴于自由派神学的威胁，刻意强调教义不容修改，作为基督教基本不变的核心信仰。敬虔派有句格

言是"如果你的心是温暖的,把手伸给我。"基要派会说:"如果你的信仰是正确的,把手伸给我。"他们信不过宗教经验与情感,因为它们被自由派据为己有,同时也没有测试正统信仰经验的标准。但是正统信仰能够接受衡量。因为没有自由派神学家相信字义上的童女生子、代替救赎、基督再来等等,基要派就以这些教义作为基督教真伪的测试。有些人认为这些还不足以杜绝自由主义,因此又加了前千禧年论、相信世界创造是实际的七天,而且是发生在基督降生前几千年而已。除此,他们还加上其他与正统神学无关紧要的一些条目。

基要主义的第二个阶段(1925 年后),至少增加了另一个共同点。除了绝对相信圣经无误、发起反自由主义活动、强力确保正统神学以外,后期的基要派还坚持奉行"圣经分离主义"。他们相信,真正的基督徒一定要尽量少与"错误的基督徒"以及他们的组织(教会、事工、社会等)往来。分离的对象甚至包括自诩为"基要派"或"福音派"的信徒,只因为他们与信仰不纯正的信徒来往、对话、合作。后期基要派深信,"圣经清楚讲到要从那些鼓吹,或是在妥协、不忠心上有份的人中间分离出来。"[25]麦金泰尔、莱斯,或琼斯这些基要派就分离的程度意见纷纭,各人结论也不同,结果互相排斥。有的基要派还奉行"第二分离",意思就是"甚至与那些分离不够强烈的基要派断绝所有来往。"[26]

基要主义的遗产

尽管一直有人宣告基要主义会没落,但是在过去与今天,它依然是美国教会的一股强大势力。如果基要主义的定义范围再广一些,所有维护传统信仰观点,抵御各种现代主义,坚持正宗的圣经信仰,就是相信圣经的超自然字句默示与无误,与字义解经的基督徒都包括在内,这股力量更是不容忽视。如果基要主义的定义局限于主张"分离"的基要派,那么 1925 年以后,基要主义就算是衰微了。这也是上述的温和派与极端派的区分,前者似乎势力渐长,后者则停滞不前,甚至有萎缩的趋向。

基要主义对基层的信徒最具吸引力。有无数的牧师与会友,也

有无数的机构，多少都称得上是基要派。在美国，几乎每一城市都会有大型、活跃的基要派教会，生意蒸蒸日上的基要派书店，以及小规模但完整的基要派圣经学院或机构。20 世纪的最后一二十年，这些教会与机构从他们的名称或广告拿掉"基要派"一词，很多人也放弃严苛的分离主义，与其他保守派新教徒，偶尔也与罗马天主教徒合作，专注于保守主义的社会政治运动，特别是反堕胎运动。80 年代，有不少强悍的保守派教会与机构宁取"保守福音派"这个名称。但是那些 40 年代受欧肯葛这些温和派影响，脱离基要主义，主张和睦的福音派，对他们采用这个名称则颇为伤脑筋。

90 年代，只有还在实施与其他基督徒"分离"的保守新教信徒，才会称自己是基要派。真正承袭梅钦、《基要真理》，以及早期基要主义的很多具影响力的人，很快成为美国主流基督教的一员，他们也称自己是保守福音派。这群人虽然对新教主流宗派层峰没什么影响力，[27]但是借着他们的机构，像基要派布道家法威尔(Jerry Falwell)牧师成立的"自由大学"(Liberty University)，或是集心理学家、作者、广播讲员于一身的保守福音派杜布森(James Dobson)"爱家协会"(Focus on the Family)事工，基要派对美国社会、政治、宗教发挥了极大的影响力。不论在欧洲、英国、北美，有学术地位的神学家很少自称是基要派，但是只要有神学家认为真正的基督教核心是一套详尽、清楚、不容修订的教义论述(新教正统神学)；只要有神学家认为他们的主要任务是维护纯正的基督教信仰，抵御自由派神学与高等批判，教导严格的圣经无误是福音派信仰的基石，早期基要派信仰的精神就依然在流传。换句话说，只要"极度保守主义"居支配地位，就是基要主义继续流传的表征。

基要主义是对自由派神学发出回应的一股主力。20 世纪另一股回应主力则有不同的称谓："辩证神学"、"新正统神学"，或是"巴特神学"。瑞士的巴特与其他新正统神学发起人与推广人，反对自由派神学，也反对基要主义，试图以中庸的脉络重寻纯正的改教神学。研讨 20 世纪新教思想的学者认为，该世纪发起了三大主要神学路线，每一种路线里面也各有不同：自由派神学、正统基要派神学与新正统神学。[28]我们现在就要转向第三种路线了。

第三十四章　超越自由、保守的新正统派

像本书前几章讨论的神学思潮一样，新正统神学更是难以交代清楚。该阵营的人不是都喜欢这个名称。很多人宁取“新改教神学”(New Reformation Theology)或辩证神学(dialectical theology)。发起人巴特(Karl Barth)是个先知型的人物，他则单纯希望重拾“神话语的神学”。尽管这种新兴的新教神学不易归类，却是现代神学中的主力，在北美通常被称为“新正统神学”。该派推动人士对传统新教正统神学与自由派神学彻底失望，同时强烈反对基要派对圣经的看法。有些新正统派人士将圣经当作是基要派的“纸教皇”，因为基要派的特色就是主张圣经无误，所有的新正统领导人物多少都采取高等批判研讨圣经，反对字义解经。另一方面，他们也认为自由派神学太过于迁就现代思想，因此在寻索基督教精髓的当儿，丧失了福音真义。

新正统神学家如巴特及其瑞士同胞布龙纳(Emil Brunner)，以及北美的尼布尔兄弟(Reinhold and H. Richard Niebuhr)，希望重拾伟大的新教神学主题，诸如人的败坏、恩典超越自然、单单因信得救，尤其是神的全权与超越性。对他们而言，神是“全然的他者”(wholly other)，只能借着神的话认识神。但是所谓话语，不一定就是言词，甚至也不一定是圣经的立论。对新正统思想家而言，“神的话”是神借着历史上的耶稣基督对人讲的话。圣经可以成为神的话，但绝不完全相等。神的话就像神自己，超越任何物体与历史，全然无从预料，远从高处进入人类的时空。新正统反对自由神学的自然神学，以及由经验与理性着手认识神。人只能借着神的话认识他，而神的话常常也只能借着吊诡表现出来。神的话是超越性的，甚至超越圣经。圣经是神话语的工具，每当神用来带领人与神相会、得到救恩，就成为神的话。但是，圣经不是神启示的命题。

新正统神学的精意在于对启示的独特看法。所谓启示，是将神

的话视为神在事件中，尤其是借着耶稣基督，所作的特别自我显示。神启示自已，没有启示命题论述。神特别启示自己，但不是借着广泛、含糊的人类经验（施莱尔马赫的 *Gefühl*），或是自然界，或是宇宙历史。对新正统神学家来说，“神的启示入侵人类历史”，与“人类寻找神”的结果，甚至与圣经的记载与立论，绝对不完全相同。“人类寻找神”是借着自然宗教、世界宗教、灵性与哲学，充其量可由此看出人的堕落，并需要超越性的启示与恩典。圣经充其量只不过是神话语的独特工具与管道，不然就沦为护身符或是“纸教皇”。对大部分人而言，圣经不过是另一本历史与智慧著作。圣经不一定是神的话，只有神选择用来发言，要求人接受或拒绝神为主，圣经才会成为神的话。

新正统派对信仰权威与行为的看法，与自由派或保守派大不相同，也因此同时受到两阵营的猛烈批评。自由派神学家如哈纳克，对新正统神学特别反感，认为是从现代倒退的非理性之举，再次落入信奉超自然与教条的旧时代。对自由派人士而言，新正统强调神的超越性，是“魂游象外”；而且除了借着神的话无从认识神的看法也极其蒙昧。有位诙谐的自由派神学家，形容新正统神学是“有礼貌的基要主义”，以及“穿了西装、打了领带的基要主义”。换句话说，自由派神学家视巴特与其同好，只不过是有欧洲著名大学学位的基要主义派罢了。他们也认为新正统神学家是变节的叛徒，因为他们多是从自由派神学起家的。

基要主义对新正统派的看法与对自由派一样：不信任他们，认为他们来者不善。因为新正统阵营的领导人物反对基要派的圣经观与字义解经法，基要派人认为他们比彻底自由派的人更危险。有位基要派神学家领袖人物在其 1940 年的著作《新现代主义》（*The New Modernism*），就把新正统神学打为“新现代主义。”[1] 即使在 20 世纪末期，还是有很多保守福音派（温和基要派）猛烈抨击巴特与其他新正统神学家。[2] 这些批评焦点都在于新正统的启示观与基督教信仰的权威观，因为新正统派坚持“神的话”与圣经的话有实质上的差别，因此他们被指责为自由派的“屠城木马”。

新正统派虽然受到神学阵营的左右夹攻，却留传下来且欣欣向

荣,甚至迫使自由派与保守派神学不得不作改变。新正统派迫使自由派再次重视罪与恶,以及神的超越性。巴特与其他新正统神学家,以较之于梅钦更有效的方式,揭发了自由派神学日渐向现代人文主义靠拢,同时偏离古典、历史的基督教之事实。巴特对自由派神学迁就文化的锐利批判,引起很大的效应。自由派在欧洲、北美的神学圈子相继群起辩护,也有不少自由派神学家投入新正统阵营,或至少在对手的压力下大幅修正自己的观点。同样的,也有很多保守派神学家在新正统神学里找到安身之处,远离基要主义的极端主张以字义理解圣经,以及对现代主义全盘否定的蒙昧主义。甚至那些没有加入新正统派的保守派,也受到他们的刺激,修正自己的经院主义与圣经观。

克尔凯郭尔:新正统神学的先声

新教自由派神学思想,有着浓厚的启蒙主义色彩,以及康德的批判理想主义与道德客观主义。从洛克的理性主义与自然神论的自然宗教,已见自由派神学之端倪,之后黑格尔的"绝对精神"(Absolute Spirit)宗教哲学影响很大。基要派与保守福音派则立于普林斯顿神学家贺智与华菲德奠定的根基,同时佐以里德的大众实用主义,作为哲学架构。新正统神学企图重寻不受主要哲学思想影响、纯粹神话语的神学。在神学史的初期,伟大的教父如亚历山大的克莱门特与迦太基的德尔图良,就是为着哲学在神学里的角色而分道扬镳,至今似乎还是不能完全免除哲学的影响。新正统神学一开始即受到一位古怪无名的丹麦哲学家与文化评论家很深的影响,他也是业余神学家,就是克尔凯郭尔(Sфren Kierkegaard)。

克尔凯郭尔因其阴沉、深思、悲观,间或嘲讽的文笔,以"忧郁的丹麦佬"为人所知。但是没有几个思想家能像克尔凯郭尔一样,对整个文化产生影响。克尔凯郭尔自 1813 至 1855 年间,住在丹麦哥本哈根,一生孤独隐遁。他的父亲是性情忧郁的敬虔派路德宗信徒。他告诉年幼的儿子,生怕自己年少轻狂所犯的罪,会带给全家咒诅。或许是因为父亲所声称的咒诅,在年幼的克尔凯郭尔内心形成恐惧,

以至于后来毫无理由地与瑞吉妮·奥尔森(Regine Olson)解除婚约，终生未娶。他朋友不多，有时似乎还刻意去触怒、惹动人，使旁人都对他敬而远之。克尔凯郭尔生前在丹麦已是知名作家，但是死后多年，才在家乡以外远近驰名。他的著作诸如《恐惧与战慄》(*Fear and Trembling*)、《哲思片段》(*Philosophical Fragments*)、《哲思片段之非科学附言》(*Concluding Unscientific Postscripts to Philosophical Fragments*)、《或此或彼》(*Either-Or*)皆译为德文与英文。他在这些书中表达的生命观被称为"存在主义"。一次世界大战后，流行于欧洲，后来传到美国。克尔凯郭尔本人是虔诚的基督徒，也认为自己的哲学思想与正统基督教是一致的；但是后来的存在主义哲学家发展出世俗、甚至无神论的存在主义。

克尔凯郭尔自认是文化基督教的先知。在他看来，文化基督教根本不是正宗的基督教。丹麦的国家教会(路德宗)早就采纳了现代主义的精神。这位丹麦哲学家的著作有个一贯主题，就是反对时下流行的神人之间相连无间的看法。这种观念主要以黑格尔的宗教哲学为主，也受启蒙哲学的理性主义(自然神学)与浪漫主义影响。黑格尔的宗教哲学着重神临在于人类文化历史。借着人类朝向乌托邦文化发展的过程中，神自我体认，也自我实现。根据黑格尔与19世纪众多私淑他的神学家，基督教国度与普鲁士公国合起来，是"绝对精神"(神)在历史迈进的高峰。他们已经抵达"历史的终点"，其他人类文明看见一切真理相融的完全美境，就会珍惜、效法。届时，神"在一切之中"，神的国也就降临了。对黑格尔与他的弟子而言，这条文化臻于完全的道路，就是理性克服了冲突。真理就是达成和谐一致的过程，最终是一套完全的理性思想，在和乐的国家与理性的教会携手共进，为世人福祉努力而具体落实。

黑格尔的宗教与文化哲学，因着路德宗主教马滕森(H. L. Martensen)而在丹麦产生巨大的影响。但是克尔凯郭尔极其厌恶黑格尔的思想，认为他把圣经与先知的正宗基督教，扭曲为文化性的基督教精神。在他末期著作《讨伐基督教国度》(*Attack Upon Christendom*)中，这位忧郁的丹麦哲学家嘲讽丹麦主教与国家教会："在富丽堂皇的大教堂里，我们这位备受尊敬，也是时下流行思想所钟爱、

挑选出来的大牧师，站在一群特别选出来的群众前，感性洋溢地传讲他自己所挑选的经文：'神也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的。'没有一个人笑得出来。"[3] 根据克尔凯郭尔，真正的基督教向来都是少数"信心勇士"所冒的巨险，而且向来不为文化精英看得起。他在《讨伐基督教国度》论道，在每个人都是"基督徒"的社会，真正的基督教已经消失了。他甚至抨击文化界精英（黑格尔与其信徒）有摧毁基督教的阴谋。他们发现无从将基督教完全消除，因此策划发起了属于自己的错谬基督教，称为"基督教国"（Christendom）。

多年后，巴特与欧洲其他新正统新教徒发现了，克尔凯郭尔对黑格尔神人相连无间的神学以及神国与文化的严厉声讨，并且应用于他们的新教神学改革。新正统神学家一致主张，真正的神国是末世性的，不是文化与历史性的，不可能靠人力实现（与自由派神学，特别是社会福音，正好相反），而是一个神的理念，而人类的一切成就也将凭此受判断。正如一位新正统神学家所说，神的国因着人在历史中努力不懈，"一直来临，却从未抵达"。克尔凯郭尔批判黑格尔的临在论（神临在于文化的历史演进），以及以此为基础的文化基督教，可说是开了新正统神学的先河：强调神的超越性，以及神国的全然末世性。

黑格尔想要单单借着理性发展出有条不紊且客观的哲学。对他而言，"实质"（存有）就是理性，理性就是实质。人的头脑与实体紧密相连，因此人的绝顶聪智能够掌握并完全理解何为真实的事物。黑格尔的哲学没有给特殊、超自然启示，或是个人信心留下什么余地。基督教是"绝对的宗教"，只因为它的具体形象有着理性、客观哲学才知道的内容。哲学是抽象思考实体的完美系统，其中一点就是神人的合一。基督教借着道成肉身，把这个抽象真理具体地表达出来。黑格尔相信，真理就是综合看来相对的观念——"正"（thesis）与"反"（antithesis）。甚至在宗教里，看来相冲突的真理——悖论——也能借着理性解套。理性的最终理念就是有限与无限——神与受造物——的合一。哲学抽象地表达了这个观念，基督教则以具体的意象与教义——耶稣基督是神人——表达了出来。

克尔凯郭尔对黑格尔的抽象、揣测、客观哲学简直就是深恶痛

绝。他认为黑格尔存心要以此取代基督教。他的思想如果普及，基督教即不复存在。对克尔凯郭尔来说，基督教不是一种哲学，存在不是完全置于理性的了悟。真理，特别是关乎神，以及关乎神与世界的真理，并不是思想与实体之间的理性、客观对应。因为神与人之间有"质的无限差异"(infinite qualitative difference)，而且人类不仅有限，更是有罪的；所以追根究底，人必须借着决心——"信心的跳跃"——以内心的热情拥抱真理。这并不能简化为逻辑推论，或是理性可以接受的观念。换句话说，认识神，是要确确实实以信心投入，而信心总有未知的层面。[4]

认识神是人的终极关怀，跟认识太阳系的星球不同。在终极关怀的前提下，我们不能停留在旁观者的身份来认识真理。因为神是切身、圣洁、超越的神，而人是有限、依赖、有罪的个体，因此人只有抛弃旁观者的客观角度，以内里的热情亲身参与神人关系，才能认识神。这就是"信心的跳跃"，是一场冒险。但是只有藉此行动，人才能真正认识神人关系。没有信心的纵跃，人可以拥有伦理性的宗教，但绝不是正宗的基督教。

当巴特与其同阵营的人提出有别于自由派与新教正统派的神学，他们从克尔凯郭尔找到了新正统神学的盟友。新正统神学家认为两派神学都沦为理性主义与德行主义的泥淖，所以要重新强调信心对正宗基督教的必要性。巴特反对将基督教等同于一套教义思想，不论是基于理性或启示，或是两者综合。对他而言，相对于宗教，基督教是神与人的关系：圣洁的神从上面发言，而有限、有罪的人臣服于理性所不能预期的奥秘，遑论可以理解了。克尔凯郭尔主张"主观的真理"，为新正统神学奠定了哲学根基，重寻神话语的神学，将信心置于崇高的地位，只把理性当作神话语的工具。巴特与其他新正统神学家也希望肯定神话语中的基本真理有其悖论性。相较于多数自由派与保守派神学家，他们认为基督教的真理不能综合相反的真理。甚至逻辑学的非矛盾律("A"不是"非 A")，在基督教神学也不管用，因为神的思想超越人的思想，而且神的方法超越人的方法。克尔凯郭尔在这一点上也开启了新正统的先声，所以辩证神学家以他为盟友。

克尔凯郭尔对真理(特别是关乎神与人类存在的真理)的定义是“一种客观的不确定性,人透过内心最深的激情去把握,将它紧抱不放。”[5] 这无非是把“真理即主观”说得再长一点。导致客观不确定的过程中,会生出什么观念? 悖论。“当主观、内在是真理,客观定义的真理就成为悖论。”[6] 例如,对克尔凯郭尔来说,道成肉身是“绝对的悖论”,只能凭着信心披露、理解。黑格尔企图将悖论当作逻辑观念,置于普遍、和谐、理性的真理系统,有违悖论之真义,并且把它变成抽象哲学观念的象征代表,根本就是挂羊头、卖狗肉! 对克尔凯郭尔来说,耶稣确实为神、也确实为人,但集于一身的真理,是逻辑上的矛盾,不能作为黑格尔的神人形而上合一的象征,也不能仅作为一项教义。这乃是启示的全新真理,要我们决定接受或弃绝耶稣基督为主。

克尔凯郭尔在很多方面隐约带着日后新正统神学的色彩。他的思想是反哲学的哲学,而新正统神学家则想要将神学从所有的哲学束缚里解救出来。只有克尔凯郭尔的哲学能作为神学的盟友与对话伙伴。这不是说巴特或其他新正统思想家盲从克尔凯郭尔。绝非如此。克尔凯郭尔的基督教哲学对巴特(*Church Dogmatics* 的作者)而言,实在太个人化了。然而,一次大战后的欧洲神学家若没有发掘克尔凯郭尔的哲学,新正统神学可能不会成为一股强大的力量。他们站在克尔凯郭尔的思想上,对教会与文化呐喊:基督教既非宗教中的一种,亦非人类宗教感受的高峰,或是一套道德、教义系统。基督教的福音超越一切人为宗教、文化与思想体系。1922 年,巴特在他的开山作《罗马书注释》(*Der Romerbrief*)第二版序言里,感谢克尔凯郭尔对自己的神学嘉惠良多:

> 笔者若有什么见地,也无非是确认克尔凯郭尔所言:时间与永恒有着“质的无限差异”。依笔者所见,这同时包含了负面与正面的含义:“神在天上,你在地上”。这样的神与这样的人之间的关系,与这样的人与这样的神之间的关系,于笔者而言,为圣经之主题,亦为哲学之精髓。[7]

巴特:新正统神学的奠基者

研究基督教神学历史的学者回顾20世纪,若要寻找一名代表性的思想家,毫无疑问会是瑞士的教会之父与改革家巴特(Karl Barth)。巴特可说是独撑大局、力挽欧洲新教神学的狂澜。由此来看,他确实堪与马丁·路德相比。当时,欧洲与美洲的新教神学已沦为覆盖着人本主义面纱的古典自由派神学。基要主义则分门结党、极端保守;为了防堵进化论、勉强他人接受前千禧年论而争闹不休,并没有投入文化的省思与批判。巴特生长于新教正统神学的环境,接受自由神学的教育,为新世纪创立了一宗新的新教神学。他想要摒弃所有人为的体系——不论是自由派还是正统派——重寻真正的福音,作为基督教神学的根基,超越自由派与保守派的分歧。他认为两阵营都已经成了现代主义的俘虏:自由派神学过于迁就现代主义,将现代思想提升到无以复加的崇高地位,甚至连神的启示都要受此审视,所以说受到现代主义的束缚。保守派神学,特别是基要主义,则是过于抗拒现代主义。只要是"现代"或"自由派"的东西,基要派都要赶尽杀绝,也被现代主义束缚了。巴特则希望能以持平态度看待,而不是全盘反对现代主义。对他来说,现代主义跟任何文化思潮一样,无非是一时的,逐渐就会消失,而神的话(耶稣基督——福音的信息)则永远常存。

巴特1886年出生于瑞士的巴塞尔。父亲是一间改革宗神学院的教授,但在巴特年幼时转到伯恩大学(University of Berne),因此巴特在瑞士首府长大,年方十六岁,受坚振礼的时候,就决意要成为神学家。他曾在一些欧洲自由派神学领袖(哈纳克在内)门下受教,后来成为改革宗的牧师,先在日内瓦,后在瑞士与德国边境的一座小镇沙芳韦(Safenwil)牧会。根据他日后的回忆录,巴特发现他所受的自由派教育,并不能应用于讲道,而且与教区大众的生活牵不上线。当自己的神学老师哈纳克及其他神学教授,于1914年公开支持威玛的战争政策时,巴特更是对自由派神学彻底幻灭。这位年轻的牧师潜心钻研神学更新的不绝源头——保罗的罗马书——于1919年出版

了《罗马书注释》。在这本神学注释中,巴特奠定了辩证神学或"神话语的神学"的新正统路线。其基本立论阐述于另外发表的一篇文章"圣经中奇特的新世界"(The Strange New World Within the Bible):"圣经的内容不是人对神正确的思想,而是神对人正确的思想。"[8]

一次世界大战后,巴特受邀在德国教授神学。首先在利奇尔影响仍然浓厚的哥廷根,后来转到明斯特大学(University of Munster),然后在波恩大学(University of Bonn)。在波恩教书的时候,巴特开始着手他毕生的巨著,以《教会教义学》(*Church Dogmatics*)为书名,写一套完整的神学思想。他于1968年过世之际,写了十三巨册,但是尚未完工。巴特想要写一套系统神学,是完全不受任何主流哲学思潮影响,单纯解释圣经所见证、借着耶稣基督所发出的神的话。《教会教义学》不像其他系统神学——自由派或保守派、新教或罗马天主教——没有绪论、没有基本的自然神学,或是相信神或圣经的理性证据这些讨论。巴特直截了当诠释神在耶稣基督、教会、圣经里的话语,也就是直接讨论特殊启示。他的基本名言是"能够认识神,在于神的话,而不见于别处。"[9] 因为巴特认为耶稣基督是神话语的位格,所以等同于神的话。他说:"永恒的神只在耶稣基督里才能为人认识,而不在其他地方。"[10]自然神学以哲学辩论神的启示,理性的护教方式,或是任何在耶稣基督自我验证的福音以外奠定认识神的根基,巴特一概敬谢不敏。

在波恩教书的时候,巴特开始援助德国境内的反纳粹教会,并拒绝对希特勒与纳粹党宣誓效忠。他被德国政府驱逐出境,于是在巴塞尔大学教授神学,住在巴塞尔,直到退休过世。巴特在瑞士也支持反对希特勒的活动。他先前一名德国学生朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945年)成为柏林的新教神学界领袖人物,最后参与刺杀希特勒的地下组织。朋霍费尔因此被捕、坐牢、受绞刑。巴特深信,纳粹主义有宗教信仰的影子,是自然宗教与自然神学的恶果。

巴特毕生孜孜不倦,对任何在神的话以外建立信仰根基的神学企图发动攻势,因为这么做无异于尊耶稣基督以外的事物为救主。无数青年学子涌向巴塞尔,想要受教于巴特门下。1940至1950年间,巴特在全世界成为新教神学的主轴力量。自由派与保守派都不

敢小看巴特，因为他清楚知道如何揭露两派神学是如何受文化的牵制。

直到今天，巴特在现代神学界依然是个难以盖棺论定的人物。对自由派的人而言，巴特是他们的芒刺——保守派健将，却有着世界级的学术声望。对保守派的人而言，尤其是基要派的，巴特是披着羊皮的狼——自由派却戴着相信圣经、爱耶稣的面具。左右两阵营都搞不懂他，而且在他们的著作里，曲解巴特的神学到无以辨识的地步。有关巴特晚年的一则故事，流露出他个人的信仰生命。1960 年初期，他踏上仅此一次的美国之旅，在芝加哥大学（University of Chicago）宏伟的哥特式洛克斐勒教堂，与几位美国神学家举行座谈会。会后有问答时间，有个年轻学生站起来问了一个令全场瞠目结舌的问题："巴特教授，能不能请您用几句话对您的一生作个总结？"据说巴特想了一想，然后回答说："可以。就用我小时候我母亲教我的一首歌吧：'耶稣爱我万不错，因有圣经告诉我。'"

巴特的神学不可能以简短的篇幅简介得清楚。在此我们只集中于他的几个主题，并且与自由派神学和保守派、基要派神学作个对照。巴特特别反对将这两个阵营拉在一起。他反而认为借着神话语的纯粹启示，能够超越两者以及他们之间的冲突。首先，我们要讨论巴特的启示观，就是神自己在他的话语中这个观点；然后再探讨"自由而爱的神"这个观念；最后将探讨巴特的救恩论，就是神在耶稣基督里对人发出一声恩慈的"是的！"。新正统神学家对巴特的新教神学并非照单全收，不过巴特是新正统神学的绝佳典范，也是该派思想的源头。其他新正统神学家，诸如他的瑞士同胞布龙纳，以及美国的尼布尔，都自有修正或是发表自己的看法，但是他们的地位与影响力，皆远不如巴特。

现代基督教神学争论最激烈的观念之一，就是神的启示。神在哪里启示？神如何启示自己？自由派神学家强调，神在人类的宗教经验与宇宙历史里的一般启示，至于特殊启示，他们则视为关于神的一般知识的最高表现。自由派的看法削弱了基督教福音的独特性，使其沦为一种宗教哲学或道德伦理思潮。保守派，特别是基要派，则承认神在自然界的一般启示，但是依靠圣经里的特殊启示来认识神。

保守派的看法过于将福音知识化，当成一套需要学习、相信的教义。

上述两种理解启示的看法，巴特都反对。他的基本原则如下：神的启示就是神以言词向人类阐述他自己。*Deus dixit*——神说话，神亲自说话。神的话就是他自己沟通，而不是借助什么信息或经验，他是亲自说话。贴切地说，神的启示就是神亲自沟通，而且只能借着耶稣基督，以及道成肉身前后的历史来沟通。

对巴特而言，耶稣基督就是神的话。福音就是耶稣基督，耶稣基督就是神的启示。当巴特说耶稣基督是神的启示时，他不是指耶稣的教训或榜样，而是指时空与永恒里的耶稣。认识耶稣(不论知不知道他的人间姓名)，就是认识神；不认识耶稣基督(不论知不知道他的人间姓名)，就无从认识神。巴特并没有说，不知道他是犹太人的弥赛亚、生于巴勒斯坦、在那里死于公元后30年，就不可能认识神。他过去、现今都是主；然而他在地上的生涯并没有抹煞他的神人实情。巴特的启示观是：耶稣基督——神的儿子——是神完美无间的自我表述，其他的重要启示，诸如应许、盼望、回忆，都以他为中心。

巴特的启示观也格外独特(pariticularistic)、实际(actualistic)。他心仪于启蒙主义与自由派神学家避之惟恐不及的"耸人听闻的独特性"，可说是到了另一极端。启示不是一些普世的、泛泛的原则，等着人用心灵或玄奥的方式发掘。启示就是耶稣基督，而基督不只是历史人物，不只是个榜样、表率、先知。他更是特别的人，是永存的神的儿子与神的自我表述。[11]

对巴特而言，圣经是神的话与耶稣基督是神的话并不相同。耶稣基督是神的话，因为他就是神自己在行动、在沟通。他与神是共同体。圣经是神话语的一种形式，相形之下也是次要的形式。圣经是神所钦定，在耶稣基督里为神所作的见证；只要神用来使人与耶稣基督的福音相会相触，圣经就成为神的话。"惟在神使它成为他的话，或透过他说话时，圣经才是神的话。"[12]

巴特反对贺智或是涂尔廷所持的圣经观。他们坚持圣经是命题式的主要启示。巴特弃绝命题式的启示，亦即反对神只有在愿意与人沟通时，他才以真实的论述将讯息给人。他尤其反对圣经无误。圣经对巴特而言，根本就从头到尾都是人性的，是人类见证耶稣基督

的著作。尽管圣经极其平凡，但是因为被神使用而独特。根据巴特，圣经里的论述都有可能错误，但那不重要。神一直都使用有错、甚至有罪的见证，而圣经只是这些见证之一。巴特虽然强烈反对正统派的字句默示，尤其是圣经无误的立场，却极其推崇圣经。他的负面看法无意要贬抑圣经，只是要将耶稣基督的地位置于圣经之上。耶稣是主！圣经不是。圣经是为主作的见证。

认清巴特的圣经观与他对圣经的使用有分别，非常重要。在他的教义里，圣经只是为耶稣作的见证，是个有错误的见证。圣经是神启示的一种形式——与启示本身不尽相同。但是当他阐述其他教义，他把圣经当作是字句的默示，或至少认为里面关于神与拯救的教训没有谬误。在他的《教会教义学》中，圣经是来源，耶稣基督是规范；没有圣经，我们对耶稣基督，以及他来之前与之后神的作为就一无所知。圣经是神在耶稣里自我启示的历史叙事，所以不能弃之不顾。没有任何人类的哲思能超越圣经。但是，巴特跟基要派不同。他对圣经上明显的矛盾，或是历史细节的绝对正确，与字面意思的争论毫无兴趣。花那么多心思注重枝节，会分散焦点，无从专注于耶稣基督的主权——这才是圣经的核心。巴特一方面不赞同正统神学的圣经教义，一方面又赞同新教的"惟独圣经"原则，因为圣经是认识耶稣基督惟一的来源，也是惟一的著作，被神用来作为他话语的工具，藉此与人相遇，呼召他们接受耶稣为主。

巴特也体认到有第三种启示的形式：教会的宣讲。这在顺序上居第三，在耶稣基督与圣经之后，不过还是可以成为启示的媒介。借着教会的讲道与教导，神有时也会发言，吸引人与他相会。这不是说，每篇讲章或每次崇拜或每一基要信仰课程，都是神话语彰显的时机，有时会，有时不会。这就是巴特的"实际论"（actualism），亦即认为神在自我显示的行动里启示自己。神的话——属天启示——从来就不是可以据为己有、操纵、拥有的东西。神的话会发生，而且已经在耶稣基督里发生，也在圣经里发生，也可能在教会的宣讲与教导里发生。耶稣基督是圣经与教会的主。圣经是教会的权威，因为这是对耶稣基督的主要见证。教会是神人相会的所在，圣经的话在那里被解明，耶稣在那里被宣扬。这一切都是属天的启示，但都集中于耶

稣基督。

巴特根本不采纳自然神学,甚至贬抑自然界、历史,与人类经历(例如良心或灵性)的一般启示。他的启示观极其特定,因此与自由派神学根本上就不同。他没有兴趣在人类经验里替基督教信息寻找会通点,同时也反对护教学,或是搜寻神存在的证据。对他而言,福音即是其本身的证据。“神的话,其证据即在于神的话,不在他处。”[13]最好的护教方法就是宣讲。另外,对于正统派与基要派将神的启示与圣经相提并论,巴特也毫无兴趣。圣经是静态的存在,启示却是动态的发生。耶稣是主。圣经是对耶稣为主的重要见证,其默示在于神使用它作为特别的工具与见证。

有关神的教义,巴特说出“自由而爱的神”,[14]试图在神的超越性与临在性之间求取中庸之道。不过巴特反对实际地一点一点列出神的“定义”,因为神是奥秘,超乎有限的理解力。巴特也同样反对那些想要否定神的知识可信的人。启示的意义在于神实实在在地显示了他的真面貌。神的启示与神的存有无从分开。这位20世纪的瑞士神学家在这一点上与路德意见不同。巴特在他的神学思想里,不容许在耶稣基督背后还有什么“隐藏的神”,好像神还会有不同于他自己的话语所显现的面貌似的。如果神在耶稣基督里,显现为有慈爱、恩典、怜悯的神,那么神真的就是慈爱、恩典、怜悯的神;他不可能是残酷、忌恨、邪恶的神。神的话就是他自己,但这并非意谓人能够把神界定清楚,或是参透神的奥秘。巴特的神论是辩证式的。一如先前的克尔凯郭尔,巴特相信神之为神,有限的思维“无从像神一样思考”(理性主义对“神学”一词的常见定义),而必须以悖论的方式思想神、谈论神。

对巴特来说,基督教的神论最大的悖论在于:从神的永恒三位一体,或是他与受造物的关系来看,神有绝对的慈爱,也有绝对的自由。神在时间与永恒里,启示自己是“自由而爱的神”,然而人并不能了解神的慈爱与神的自由是何等深邃、何等丰富,但是能借着耶稣基督得窥一二。巴特描述神的属性,着墨于慈爱与自由。思索神的启示,会导致人看到神的属性或特性,亦即神的自由“完美地”表现在永恒性(主掌时间)或是不变性(自我信实)。神的完美自由表现出他是一切

的主宰。神以外的东西无从限制神。神在他与受造物的一切关系上(*ad extra*),具有绝对的自由。同样重要也真确无讹的一点就是:神虽然具有绝对自由,但是因着对受造物的爱,他会约束自己。神的精髓即在于三个"存有模式"(*Seinsweisen*)——父、子、圣灵——三者群聚的爱。这样的爱沛然流露于创造与救赎,人类借着耶稣基督得以进入三一神的爱。神的爱是完全的,涵盖了怜悯与恩典。

对巴特来说,神的悖论在于直接从神的启示中引出的真理:神借着与世界的关系体现自己(按照黑格尔的说法),但是在这体现自己的关系上,神也有绝对的自由。"当神在启示中体现自己,并没有就此淹没于与世界的关系,或是对世界的态度。"[15]然而,他与世界的关系不是他身外的偶发事件。神的存有是动态的存有,而非一团静态的存有精华,自绝于神与世界的活泼关系。神爱世界,意即神亲身参与世界,而世界也会影响他。巴特与古典基督教神论彻底分道扬镳,因为他觉得古典基督教神论深受希腊思想将神视为静态存在的观念所感染。不过,以神的启示为基础,巴特也坚称:神虽然亲身将自己的爱与苦,注入与世界的关系里,他依然是其上的主。

最后,巴特说神以永恒的三一存有,完整地体现了自己。世界不能再附加上些什么,不然"我们若在这一点上不谨慎,就剥夺了神的神性。"[16]另一方面,神在永恒里自由地选择与世界建立关系,借着在耶稣基督里与人所立的约,在世界上体现他已经自我体现的存有。神对世界的爱是永恒的,但不是必须的。[17]

自由派神学受黑格尔及其后的哲学影响,愈来愈着重神的临在性。很多自由派神学家忽略神的自由与超越性,强调神与世界的爱的关系,甚至令人觉得神在这个关系里绑手绑脚。黑格尔宣告说:"没有了世界,神就不是神。"巴特的回应是:"没有了世界,神依然是神,但是他没有选择成为这样的神。"正统派神学过于强调神的全权与超越性,以至于令人觉得神与人的关系,对神而言是与己无关的身外之物。古典基督教有神论(正统派神学)在这一方面特别坚持——世界对于神绝对不能再附加上什么。神是"纯粹的真实"(*actus purus*),在神没有或然。神的完全是静态的。巴特的回应是:"没有世界,神就不够完全,这是神自己的选择。"在耶稣基督里,神对世界敞

开，与世界建立真挚的关系，以至于会影响神的内心，因此不只是外在的关系而已。巴特的神论或许是悖论性的，但是他会辩称，这种悖论正反映出些许神的奥秘。他认为自由派与保守派的神学都是理性主义的神学，因为双方都企图寻找完美无间的和谐信仰。对巴特来说，神之为神，人的有限思想当然不能就神的真理归纳出和谐一致的体系。人的思想只能跟随神的启示带领，即使启示带领人到思想的死角，似是要同时接受互有冲突的真理，我们也要满意于如此的带领。

巴特神学的第三项贡献，在于救恩论。自由派神学几乎清一色地主张普救论。自施莱尔马赫以降，几乎所有的自由派神学家都肯定神与受造物最终会相和。他们否认神的怒气，认为这是原始的观念。自由派神学家的诠释诉诸情感，主张耶稣来就是要排除这种看法，让人体会到神的为父之情。地狱、定罪、永远的惩罚都被当作是中世纪神学的遗迹而束之高阁。甚至那些师承改革宗的自由派神学家也反对双重预定论，并全盘否定拣选说，拥护神是万物之父的滥情观念。基要主义则趋向另一极端，至少在讲道时如此。他们绘声绘影，描述地狱确实是一片火海，“恶人受苦到永远”，成了很多保守派牧者与神学家的不二信条。恩典、怜悯、盼望的观念失去了声音。普救论成了万恶不赦的大异端。

巴特想要超越基督教救恩论的僵局。他根据神的启示这个观念，肯定神的审判与怒气是真实的。但是他也根据神的启示，肯定神的恩典与怜悯是更宏伟的真理。师承改革宗神学家，诸如加尔文与茨温利的传统，巴特肯定拣选出于神的全权，并反对“神人合作说”。巴特实际上赞成堕落前论！他相信神的拣选与弃绝的天命(decree)，先于创造与容其堕落的天命。[18]神创造的整个目的即为救赎，而拣选原就是单靠恩典得救的一部分。巴特称他的拣选与救赎论是“滤净过的堕落前论，”意思就是说，神拣选的整个目的就是爱，即使他一开始就容许邪恶存在，也借着耶稣基督消除了邪恶。神不乐意，也没有预先指定一部分的受造物永远失丧，只为了一些抽象的自我炫耀。神反而乐意，也预先指定、下令、容许罪恶存在，并且被耶稣基督，以及他的十架与复活完全消除。

神的“否”不是对人类说的——甚至不是对部分人说的——而是在耶稣基督里对自己说的。神在预定中发出“否”与“是”。但是对巴特来说，“双重预定”并非指人的两种结局，而是指耶稣基督；他是那位“被拣选与被惩罚的人”。“神永恒的旨意，是拣选耶稣基督；在此拣选中，神将……拣选、拯救与生命赐给人，而将……责备、沉沦与死亡留给自己。”[19]“预定就是从永恒中，神决定自己付出重价来赦免人。”[20]这重价就是“神的儿子进入异乡”，以及在十字架上死于罪人手中。

巴特的救恩论有普救论之嫌吗？是奥利金 *apokatastasis*（万物复原）的 20 世纪版本吗？似乎是如此。但是巴特不肯证实，顶尖的巴特神学学者也莫衷一是。有人问巴特，他传讲的可是普救论，他回答道：“我没有这样教导，也没有不这样教导。”不过，他的拣选论里蕴含的思路，应该有普救论的意思。

巴特写道：“根据他的天命（神的拣选天命），惟一被弃绝的是他自己的儿子”[21]，而且“容许被弃绝的生命成为他儿子的生命，成就了其他人无法活出的生命”。[22]不过，巴特是辩证式的神学家，因此不能将他定在完全理性的地位。在救恩论的最后，他留下余地，认为最后被拣选的“人数”，与全世界所有活过的人的数目不一定相等，但是他又不容许有任何限制，将最后得救的人只限定于那些数目。神的自由与爱要有开放的可能性余地。

巴特的新正统基督教神学带有几分反讽意味。这位瑞士神学家弃绝了黑格尔的理性宗教哲学，认为那是讨论神的桎梏，是想要局限神，剥夺他的神性的思想世界。另一方面，他自己的神学也带有黑格尔的综合手法——*Aufhebung*（超越两种对立的观念，进入更高层次的和谐）——自由派的正题与基要派的反题。巴特同时摒弃了自由派神学与正统神学，认为两者都是一面倒的极端，并寻求超越两者，获得更高层次的和谐，保存两阵营的真理，同时除去他们的错谬。最终说来，巴特的神学相较于自由派神学，诸如他的老师哈纳克的神学观，可说是非常保守。但是基要派依然视之为“新现代主义”而大力反对。或许是因为巴特在 20 世纪神学论战的死路里指出一条活路，他的神学广为接受，甚至在反对他的地方，也留下暮鼓晨钟的影响。

新正统主义的共同主题与遗产

巴特是新正统神学的开山祖与奠定其内容的主要人物。另有新教与少数天主教神学家也加入了现代神学的改革,并加上自己的特有看法。巴特在巴塞尔教书的时候,布龙纳(1889—1966年)在苏黎世执教。两人早期虽然在新兴的新正统辩证神学上有志一同,但是后来起了名噪一时的争论,竟然数十年不相往来。布龙纳批评巴特全盘否定自然神学、忽视一般启示,自己则力促信徒要体认,在人性中有福音的自然"会通点"。巴特非常愤怒,以标题简明的 *Nein!*(非也!)写了篇论文回复,并且更坚持自己的立场,反对神的话语在本身以外有彰显的可能。布龙纳也批评巴特的救恩论是无可救药的普救论。他对新正统神学的贡献见于许多著作,包括条理分明的《真理为相遇》(*Truth as Encounter*, 1938、1954 年),《启示与理性》(*Revelation and Reason*, 1941 年)。他的系统神学著作比巴特远为简明,自 1946 至 1960 年,以普通的《教义学》(*Dogmatics*)为题,只写了三部。布龙纳较着重基督教的经验层面,巴特则强调神话语的客观性,以及神对人类的救恩是永恒的决定。布龙纳着重神人相遇,以及每人都必面临接受或弃绝耶稣为主的时刻。毫无疑问,相较于巴特,布龙纳受敬虔派的影响更深。

美国的新正统神学家,当首推在纽约协和神学院执教多年的莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)。他其实不能说是系统神学家,而是基督徒社会伦理学家。不过他写了不少论述人性的教义著作,包括扛鼎作《人的本性与命运》(*The Nature and Destiny of Man*, 1941—1943 年)。有一派基督教伦理学以"基督教现实主义"为人所知,即出自以尼布尔神学为中心的思想。尼氏深受克尔凯郭尔与巴特影响,强调在超越、圣洁的神面前,人一定是恶贯满盈的可悲光景。另外他也强调,人类历史的最佳成就,就是尽量减低邪恶。社会福音天真地认为神国在历史中即可实现;尼布尔也特别与这种思想抗衡。他认为在罪恶的情况中,公义最近似于爱。基督徒宁可伸张公义,也不可一味想要以完美的爱建造社会,因为完美的爱在人类历史中是

个“不可能实现的理想”。神的国度是全然末世性的，非人类历史所能实现。二次世界大战期间，尼布尔成了美国最具影响力的神学声音，他的尊容也上了《时代》杂志二十五周年特刊的封面。

新正统神学家有什么共同点？有人会说：“不怎么多！”至少，他们都反对自由派与基要派神学，寻求一种完全现代的新教神学，呼应新约的福音与改教家路德、茨温利、加尔文所强调的神学主题。所有的新正统思想家(尼布尔可能是例外)都是以基督为中心，亦即他们认为耶稣是神以位格彰显的启示，并且将一切的神学省思以耶稣为主轴。对辩证神学家来说，耶稣基督不仅是历史上的一位先知，也不仅对神是有完全意识的人。他是神的儿子，由天上闯入历史与自然的世界。不论他们是否用超自然一词，所有的新正统神学家都肯定耶稣基督与人类救恩的超自然起源。他们也主张，既然耶稣基督是神的话，也是神的儿子，他一定是基督教的核心。我们不能在他以外、以上、背后，揣测任何教义或看法。他是每一真正的基督教思想体系的中心。

所有的新正统神学家也反对自然神学，而以神的话为基督教神学的规范与源头。他们不肯将“神的话”等同于圣经里的言词与命题，同时却又尊崇圣经，视为神话语的特别见证与工具。神的话语一直都是动态的事件。在新正统神学里，圣经不只是一本人类宗教智慧的杰作(一如自由派神学所说)，但也不是“天上来的手稿”。圣经是本彻底人为的作品，充满了人类作者的特色与标记。圣经是历史记载，有错误，而且有文化背景的限制。但是，圣经也是神话语的独特管道，当神选择用来带领人与他相会，就成为神的话。有个类比非常贴切地描述了新正统的圣经观：光与电灯泡。神的话是光，圣经是电灯泡的钨丝与玻璃。光(神的话)借着电灯泡(圣经)照耀，因此电灯泡(圣经)对光(神的话)可说是必须的。

最后，所有新正统神学家强调克尔凯郭尔所说的，时间与永恒之间“质的无限差异”。这包括了神的“全然他异性”(wholly otherness)与神的国，也隐含了人省思神的话，对神形成的矛盾看法。没有任何社会体系或组织，连教会包括在内，可与神的国相提并论；没有任何哲学思想与意识形态，包括神学思潮，可与神的真理相提并论。神超

越任何经人手沾染过的事物，并且发出他的判断。这些思想最多只不过是神以及神话语的残余光芒罢了。但是，根据新正统神学家的看法，历史留有神话语的残余光芒。因为神借着耶稣基督行动、发言，在圣经与教会留下了他的见证，所以神的光芒没有完全消失。如今，每当社会有突破性的进步，就能促进神的国在历史中推展；一个新的看法也能呼应蕴含于人类思想中的神的真理。有这种情形发生，人的态度理当是谦卑与感恩，绝不可以是骄傲。人绝不能以自己的成就施惠于神。这一切都是属于神的，都是神的恩典。

新正统神学的影响今天依然可见。巴特发起、布龙纳与尼布尔后继的这股神学思潮，在今天依然蓬勃，在他们的弟子手上发扬光大。很多反对基要派与自由派神学，自称为开明福音派的学者，皆深受新正统思想的熏陶。其中有兰姆(Bernard Ramm, 1916—1992年)与布洛伊奇(Donald Bloesch)；他们的态度是批判兼欣赏。多数福音派认为新正统神学的圣经观不妥，还是坚持字句默示或圣经无误。像兰姆或布洛伊奇则肯定新正统的观念，认为神的话与人的话以及圣经的命题有区别。甚至有些罗马天主教神学家也采纳巴特的神学与尼布尔的基督教现实主义。拥护巴特最热心的私淑弟子是天主教神学家汉斯·昆(1928年生)。他在《称义：巴特的教义与天主教人的反思》(*Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*)一书主张，巴特的救恩论基本上与天主教的看法是一致的，反之亦然。其他受巴特与新正统神学影响的现代或后现代神学派别，有叙事神学与后自由派神学。甚至硕果仅存的古典自由派神学家，也表示他们受惠于巴特、布龙纳、尼布尔的提醒：神是超越的，而人是有罪的。二次世界大战后的自由派神学家，因着新正统派对自由派思想的批判，多数都是“改过的自由派”：阅读新正统思想家的著作，修订以人为中心的乐观主义。巴特的提醒“你大声讲论人，还是讲论不到神”，很多自由派神学家都铭记在心。反对的人则在60年代被称作“激进派”或是“世俗派”神学家。

20世纪大抵有三种主要神学思想：自由派神学、基要主义、新正统神学。20世纪20年代至50年代，尤其如此。60年代开始冒出新的思想。有些默默消失，诸如基督教无神论发起，喧嚷一时的“上帝

死了"运动。有些则扎地生根,成了神学景观不可或缺的一幕,在神学史中描上了自己的一笔。我们的基督教神学史最后一章,就是要简略讨论这些新上场的角色。

第三十五章　现代神学进入多元发展的新纪元

读过 19 世纪俄国小说的人，首次读到现代神学的历史，可能会经历同样的困惑。这些人物是谁？他们在情节中到底发挥什么作用？情节呢？只有单线情节发展吗？二次世界大战后的基督教神学呈现出前所未有的多种样貌。特别是文化改革的 60 年代，基督教神学可说是百花齐放，令人眼花缭乱，连专家都难以整理出个头绪。凭什么称得上是“基督教”神学呢？居间串连成完整故事的那条线在哪里？或许是因为我们离故事目前上演的舞台太近，以至于看不见居间穿引的线。盼望后世的学者专家，能把这一章的故事讲得比我们好。

20 世纪开端，自由派神学家有个魂牵梦萦的目标，就是普世教会合一。他们以一贯的乐观心态，相信 20 世纪在举世基督徒达成共识下，会成为“基督教世纪”。这个共识就像哈纳克的单纯耶稣宗教——温馨、讲求伦理的宗教，以“神的父性与人的兄弟情谊”为主轴。但是世界情势、基要主义的反对声浪，以及新正统派粉碎了这个美梦。当然，基要主义也有自己的合一看法，就是回顾过去，设想出一套教义共识，叫所有人接受。1925 年斯科普斯案发生后，基要主义的合一梦想破灭，从此大部分的基要派放弃寻求宽广的合一，转而缩小为在他们自己定义的“基要信仰”上合一。新正统的合一梦想也曾蓬勃；他们认为合一不能光祭出一套律法主义的正统教条，强制接受；也不能完全抛弃正统信仰，用最低的信仰门槛，只为达成合一。合一必须要重寻改教神学的主题：神的话。但是新自由派或是基要派，也不同意巴特的看法，所以，合一在 50 年代可说是陷入僵局。

合一(就是意见一致)的梦想渐渐消失，基督教神学家开始寻找新的合一典范。他们心目中的合一不再是群小孩子跟着哨音齐步

走，而开始探讨基督教的合一是否能像交响乐团，每一乐手与乐器在多彩多姿的乐章，贡献自己独特的乐音。意见不一致的合一可行吗？各部的多元性能维持到什么程度，同时无损于交响乐章？这些问题都没有得到解答。基督教神学的现况很像乐团演奏前的热身运动。再换个比方，基督教神学的现况很像读了一半的俄国小说，有很多似不相关的情节与人物，令读者一头雾水，看不出如何能编织成一则前后有序的故事。

有些读者一定会认为现代神学的丰富多元样是缺点，是冒牌货，甚至是一场骗局。对这些人来说，神学一定要统合，才合乎正宗的基督教。他们可能需要被提醒，一千年来基督教神学的合一多少都是强制的结果，有异议的人会遭迫害，或是被除会籍，或是被拷打，或是被处死。除此手段，基督教从来就没有什么和谐无间的信仰。多元化可以成为优点，但是需要成熟的人经手。盼望必须在于神，因为他是最重要的故事作者，会将故事带入结局。在这以先，我们应该寻找基督教神学里的众多声音，那些先知的声音，在神的子民当中发出亟需的勉励与劝诫，并指出复兴与蓬勃之路。

另外有些读者会为着现代神学的多元化额手称庆。他们反对别人寻求或是鼓吹合一，因为那是不折不扣的专制。对这些人来说，一切的元叙事(整体的故事)一定是以概括整体来表述，扼杀弱势与边缘人的声音，强行推动强权者的声音。对这些读者而言，现代神学的多元化即便是一片方兴未艾的混乱，还是令人感到振奋、解放。或许他们需要被提醒，一个思想如果面面都和谐一致，恐怕是毫无意义的思想。如果在现代神学这些看来不相称的神学故事找不到一个“元叙事”(整体故事背后的架构)，即便是个整合不起来的故事，那么基督教就迷失了。自称为属于基督教的神学，必定与耶稣基督的福音、使徒在新约的见证，以及教会的悠久传统有些共同点。必须要有个中心点，有个穿针引线的真理，将各种神学思潮联结起来。一种神学思想的工具或内容，必定与其他思想有相通之处，否则就不属于同一交响乐团了。

本章囊括的神学思潮皆自诩为基督教神学，并试图将初期教会的福音与教会的悠久传统融入当下的文化脉络。有些思想比较激

进。至于哪些神学对绵延不绝的神学故事有深远的贡献，哪些将销声匿迹，以后才会分晓。下列五种神学思潮在众多派别中脱颖而出，是因为经得起时间考验，并且有影响力。它们可说是现代神学"上演中的上选"。以下将略述各神学思潮面貌，简单介绍几位代表性的神学家。这些神学思潮在其他专门讨论现代神学的著作，都有详细的说明、分析、批判与评估。[1]

福音派神学

"福音"作形容词，在基督教神学史上有很多用法。它单纯意指"好消息的"或是"以福音为本的"。欧洲新教徒(路德宗与改革宗)则以这词为"新教"的同义词，以别于"罗马天主教"或"东正教"。北美有些新教宗派把"福音"一词加在他们的宗派名称上，无非在表示他们以福音、耶稣基督的好消息为本，并且根植于16世纪的更正改革传统。"美国福音派路德宗教会"是美国最大的路德宗，由两派路德宗于1988年合并而成。"福音派"一词在这个新宗派意要显出他们是新教徒，并且肯定福音的好消息。"福音派"另一个历史性与现代用法来自大不列颠历史，以及英国国教的内争。特别是在18世纪，国教里的福音派是一群希望注重新教信仰，同时抗拒日渐扩增的天主教势力之信徒。英国福音派也反对洗礼重生或繁文缛节，鼓吹悔改归正的敬虔。卫斯理的循道运动，就是以英国国教"福音派更新运动"为始。

在美国，"福音派"有不同用法。很多18世纪的新教徒采用这个措词，区分支持怀特菲尔德与爱德华兹所带领的"大觉醒"复兴，与那些反对的人。福音派支持复兴运动，这个用语也就在北美生根。"福音派"的另一用法出于自由派神学与正统神学冲突愈演愈烈的背景。反对自由主义、支持早期基要派抗衡行动的神学家与牧师，通常被称为福音派。19世纪90年代，有些新英格兰的温和自由派，称自己为"福音派自由主义"。杰出的社会福音神学家饶申布什，当仁不让自称为"福音自由派"。不过，这两个名称后来在大众心目中，成为互相对立的名称，甚至有些神学家也抱此想法。

我们在讨论基要主义的那一章已经提过，在40与50年代，为了“圣经的分离”与“次要的分离”争执，基要主义阵营分裂。基要派愈来愈划地自限，心态狭隘，所以有不少保守派想要与基要主义运动划清界线，同时保持正统神学观。希望被称为福音派的人士与基要派人士有些分歧的看法，不过他们一致的意见也不少。两阵营皆强调圣经的超自然默示，以及早期教会留传下来的重要教义，诸如尼西亚信经，或新教正统神学。双方皆着重悔改归正是基督教的正字标记，反对洗礼重生论或普救论。新福音派不赞成基要派为着一些次要的教义与道德问题争论不休。他们希望能发展培养一个兼容并蓄的基督教群体。对新福音派而言，圣经默示代表圣经无误，但不一定就是指圣经记载的每一细节丝毫不差。他们也不主张字义解经，尤其是关于创世与末世的记载。他们坚信神是从无到有的创造主(*creatio ex nihilo*)，耶稣基督以后要再来，但是在细节上容许不同的解释。

除了圣经观与解经的看法不同，新福音派与基要派争执最烈的是对“圣经的分离”的看法。基要派抵死反对与自由派合作或是对话，严词指责葛培理不仅容许自由派牧师，更容许灵恩派与罗马天主教参与他的布道工作。多数基要派领袖反对日渐增长的灵恩运动，并且称灵恩派注重的神迹是“冒牌神迹”。他们也认为罗马天主教是危险的大异端。新福音派则与葛培理的各事工组织合作。在整个50年代与60年代，一个颇为多元化的福音主义，在基要主义后成形，发展出独特的神学，广纳新教正统神学与敬虔主义，同时也加上不少复兴运动的热诚。福音派鉴于时下需要一个有别于狭隘、分派的基要主义，或自由派神学的思想，因此没有争论他们当中的歧异。有些福音派人士趋向于新教神学，对敬虔主义颇不以为然，尤其觉得复兴运动过于强调经历，不注重教义内容。有人则趋向于敬虔主义与复兴运动，同时也看重圣经教义，不过更强调基督教的经验层面。

在这个摇摇欲坠的福音派联盟，种下了两种不同但相通的新教神学对立的开端。福音派的一端是一些保守派信徒，旨在发扬前普林斯顿的正统神学，并批评讲求经验的一端只注重传福音、领人信主、追求灵性。保守派担心焦点置于基督徒经验，会导致与自由派同流合污。讲求经验的福音派则批评质疑他们的盟友，没有顾全基要

主义的整体精神，一面倒去强调基督教教义，却忽略了对永生神的经历。二次大战后，福音派联盟的两方对峙愈演愈烈，到了 80 年代与 90 年代初，更为了哪一方代表真正的福音精神而争论。一方被定为“清教徒—普林斯顿”的福音主义模式，一方被定为“敬虔—灵恩派”的福音主义模式。[2]

第一种模式尊爱德华兹与贺智为福音派大神学家，以“威斯敏斯特信条”为所有福音派的最高教义准则。该模式的焦点在于正确的教义，包括圣经默示与无误，允为福音派基督教的不朽精髓。第二种模式以敬虔派的施本尔、弗兰克、亲岑道夫，以及复兴运动的约翰·卫斯理与查尔斯·芬尼(Charles Finney, 1792—1875 年)，作为现代福音主义的伟大先驱。该模式的焦点在于真实的经历，特别是重生与成圣，允为福音派基督教的不朽精髓。第一种模式以“神恩独作说”为福音派信仰的规范，第二种模式至少容许“神人合作说”列为福音派神学的选择之一。

这些各形各色的福音派神学有什么共同点呢？两模式的拥护者都具有历史性的基督教世界观：相信神的超越性与超自然作为；相信圣经是神的默示，在信心与行为的教导上没有谬误；相信耶稣基督是钉死又复活的救主，也是世界的主宰；相信悔改归正是进入救恩的不二法门；相信要把福音传给世人。双方都反对自由派神学，也多少反对基要主义的一些看法。福音派对巴特与新正统神学的态度则爱恨交织。与基要主义关系密切的福音派严厉驳斥新正统神学，从基要派出走的则视新正统神学为盟友。

很多福音派神学家自二次世界大战后的福音派思潮中兴起，影响最深、知名度最高者，当首推卡尔·亨利(Carl F. H. Henry, 1913 年生)。他是浸信会神学家，被葛培理选中，为新起的福音派打造神学与思维的定位，有别于自由派与基要主义。卡尔·亨利是位多产作家，也是有震撼力的教师与讲员。他俨然成为 50 年代与 60 年代基要主义后的福音派主要代言人，然而他的观点愈来愈狭隘，几乎退化至基要主义的心态，因此在 80、90 年代失去了原先的光芒。温和福音派于 70、80 年代出现了另一位代言人，以“话语、圣灵的神学”[3] 企图同时掌握正统神学与敬虔主义的脉搏。布洛伊奇(1928 年生)在

衣阿华州的迪比克神学院(Dubuque University School of Theology)执教多年。他毕生呼吁福音派寻求共识、将有关圣经细节的无谓争论置之一旁。他称自己的方式为“开明福音主义”,因为他接受没有自然主义偏见的圣经高等批判。这位爱荷华州神学家也企图将不同的基督教传统整合于自己的神学思想,同时避免沦为互有冲突的大杂烩。对布洛伊奇而言,耶稣基督的十字架与复活的福音,就是福音派神学的命脉。教会中人,不论是东正教、罗马天主教,或是新教,只要在他们的神学中着墨于这一点,布洛伊奇皆欣然汲取个中真义。

罗马天主教神学

20世纪中叶之前,19世纪70年代的第一次梵蒂冈公会议(First Vatican Council,简称“梵一会议”)是天主教继特兰托公会议之后,惟一一次的合一探讨会议。会议内容保守、反动,封杀所有现代派的创新建议,更加强控制圣经与神学研究的传统路线。整个世纪以来,一位又一位的教宗都坚持奉行以阿奎那为中心的传统神学,使天主教神学停滞不前。1961年,年迈的教宗若望二十三世在罗马梵蒂冈召开合一会议。第二次梵蒂冈公会议(简称“梵二会议”)自1962年开到1965年,革新了罗马天主教。该会议虽然没有公布新的教条或大幅修正什么教义,却“打开了教会的窗户,让清新的微风吹进来”。对死硬派传统人士,这微风是现代主义的寒流。开明人士认为这微风是圣灵的清风,给教会带来改变。无论如何,“梵二会议”彻底改换了罗马天主教的生命,不再自绝于现代哲学、科学、新教,或是世界其他宗教。弥撒从此也使用本土语言(平信徒的语言);平信徒也可以对教会的平常运作有更多表达的权利;取消禁书名单,而天主教学者有更多自由,出版一些试验性的作品,不必再受天主教当局限制。

或许,梵二会议带给罗马天主教神学最重大的改变是确定圣经的无上地位。会议中关于圣经与传统的谕令,虽然没有明说“惟独圣经”,却修改了令16世纪宗教改革人士深恶痛绝的“双源头权威”教义。至少在实际行动上,梵二会议开放了罗马天主教教会与学术,迈入新的圣经教导与研究世代。圣经的角色与前不同,也被尊为最高

权威与真理标准。在旁密切观察的新教徒，对于这些改变感到不可置信。有些新教徒受邀参加会议（包括巴特在内），列席旁观，甚至向草拟、辩论谕令的主教与神学家提出意见。会议后，新教与天主教思想家的交流没有间断，直至 90 年代，保守福音派与温和派天主教神学家依然定期交流，在基督教信仰与伦理方面，达成不少共识。[4]

“梵二会议”后，最有影响力的天主教神学家是拉纳。他于 1904 年生于奥地利，教授、写作天主教神学，直至 1984 年离世，堪与阿奎那比拟。他的全集《神学考察》（*Theological Investigations*）有二十大册。拉纳生前出版了三千五百多份著作与论文。晚年出版了题为《信仰基础》（*Foundations of Christian Faith*，1978）一书，有系统地总结了他的教导。论拉纳的影响，现代天主教思想家恐怕无人能及。他可说是天主教的巴特，是 20 世纪，甚至是现代独一无二的天主教神学家。

很可惜，拉纳的神学省思极其难以理解。他大量援用哲学与其术语，并且没有说明。拉纳采用哲学的目的是要显出，基督教的启示可以从知识着手无碍，并且在现代文化脉络作信仰见证。拉纳为此发展出一套神学的人类学（人论），作为“基础神学”或是哲学兼护教神学，里面有“神在耶稣基督里的启示之科学实证。”[5] 此举旨在取代传统的阿奎那自然神学，或至少于此之外加上新的看法。拉纳想要以学术方法探讨人性与存在，指出人生来就“向神敞开”，而且只有借着耶稣基督为绝对的救主，与神建立关系，人才能得到满足。篇幅所限，即便浮光掠影、也无法描述拉纳的作学方法与其结论。我们只要知道下列几点就已足够：拉纳认为有办法证实无神论最终之不可行；人类的所有思想可在神里面找到最终源头与视野；人的所有灵性饥渴最终在耶稣基督里得到满足。

拉纳有两个具争议性的观念：一是“超自然的实存”（supernatural existential），一是“匿名的基督教”（anonymous Christianity）。根据这位奥地利神学家的看法，人生来即向神的自我启示敞开。除了天性之外，还有超自然启示与救赎，以及普世人类都从神获得领受恩典的能力。其实，每个人都具有恩典的成分（超自然的实存）足以构成救赎的可能性。任何人只要跟随或发展这内里的恩典，不论这个人是

否明确听到耶稣基督的信息，都可以得到救恩。那些跟随恩典，并培养恩典，按照神的心意而活的人，不论是不是受洗的基督徒，都是“匿名的基督徒”。拉纳趋向普救论；人如果要永远灭亡，必须明言弃绝神所赐的救恩。甚至那些弃绝救恩的人，如果是因着对福音的错误理解，但是只要活出神所启示为讨他欢心的生命——悲天悯人的生命——这种人也能得救。

拉纳对神、耶稣基督与救恩教义的看法，虽然用了非常抽象的哲学语汇，但是都在天主教传统范畴内。他肯定三位一体，并且说出现代神学称之为“拉纳定律”的一句话：“救赎的三一神(economic Trinity)便是临在的三一神(immanent Trinity)；临在的三一神便是救赎的三一神。”[6] 换句话说，拉纳要天主教与新教神学家避免分隔神在永恒里的三一生命(临在的三一神)，与神在历史中的三一作为(救赎的三一神)。根据拉纳，神是在我们中间的神。父、子、圣灵并没有组成只应天上有的小圈子，不容遭耶稣的具体历史事件与圣灵的作为所沾染。三位一体是神对人的敞开，一如人生来向神敞开。然而这也不是黑格尔神人相融的泛神论，不过确实有别于古典基督教神论：神受到历史事件影响，因为他选择要被影响。

受到“梵二会议”与拉纳神学省思的双重影响，天主教神学、现代哲学，与新教神学的界线变得更有弹性。60 年代在天主教大学与神学院受训练的神父与神学家，相较于会议之前，以及没有受拉纳影响的神父与神学家，可说是活在完全不同的思想世界。受拉纳影响的比较容易接纳现代思想，或是批判、修正天主教的一些传统。他们也肯定整体教会都是神的子民，因此新教徒也被列入耶稣基督的真教会。与新教，甚至与其他宗教对话，在天主教圈子里更形普遍，也被接纳。到了 80 年代与 90 年代，有些天主教神父与神学家过于自由化，梵蒂冈起了疑心，并开始检验天主教神学思想，结果有些先进分子被禁止发言，甚至被迫离开教会。多数观察家认为，教宗若望保禄二世强化梵蒂冈的权柄与传统，应该只是一时的反应。很多人都在期待，有朝一日天主教徒与新教徒会享受无间的交流，而天主教思想家也会得享新教神学家视为理所当然的自由表达的权利。

过程神学

我们在基督教神学史中一再看到，哲学与神学似乎是密不可分的对话伙伴。在2世纪至5世纪，基督教思想家利用希腊哲学纲目与形式，向罗马帝国有学识的异教徒诠释传达圣经信息。奥利金与奥古斯丁都大量援用柏拉图主义，有时甚至过了头，反而让教义被哲学牵着鼻子走。中世纪阿奎那神学，转而启用新兴的亚里士多德哲学，作为神学的“佣人”。但是有不少人批评，阿奎那的古典基督教神论最后也受异教哲学影响而形成。在现代神学，自由派神学家常认为哲学是神学研究的良伴。过程神学就是时下对哲学持正面看法的自由派神学思想。

过程神学代表的就是一些基督徒思想家，企图重构基督教神论与所有神学思想，以期更符合现代人对世界的看法。过程神学家首先认定，一定要按照新时代的特别需求、议述、问题，修订补充基督教神学。尤有甚者，他们相信正当的基督教信仰不会忽视文化对实体世界的一些认知。希腊文化的一个基本认知就是：存在的完全境界是静态的，言下之意，改变是不完美的证据。最终的真实（属于神的）一定是绝对简单（非合成）与不变的（没有改变），不然就不完全了。过程神学家坚称，现代人无法同意这种对存有与完美的看法。有聪智、有思想的现代男女根本就知道，这是有缺陷的形上学。如今“变化”不再被认为是不完美的迹象。其实，根据现代思想，存在就是改变。每件事都互有关联。存在本身也是关系性的。关系即意味着在关系网络中，开放接受他者的影响。自然界如此运作，人类亦如此。存在是社会性的，社会性的意思就是有机动性。

过程神学家深信，需要一种新的哲学，帮助现代基督教思想摆脱过时的形上学所讲究的“一成不变就是完美”，并且重构神学，切合这个将“变更”置于“存有”之上的现代世界。他们从英国数学家怀特海（Alfred North Whitehead, 1861—1947年）找到新的哲学。怀特海1924年离开英国故土，至哈佛任教，即从研究数学转而探索哲学。有些人认为，怀特海发展出20世纪最可观的形上学体系。他重新建

立了实体的观念为一个互相关联的能量时刻网脉，称之为“实质的机缘”(actual occcasions)。怀特海不再以客体的角度看实体，无论是物质或灵性实体，或两者兼具。他视所有的实体为“机缘”，或是经验的点滴。实体是一连串的“发生”，而不是连锁的“存有”。所谓“实在”，就是与其他发生事件同“发生”，在经验的存在体里面去“经验”。

怀特海把神当成是宇宙整合的大原则，在他的哲学里给神留了一席之地。神创造世界，就是努力使这个原则圆满和谐。然而，在怀特海的宗教哲学里，神既非全能，亦非无始无终。神含纳世界，自己也含纳其中。类似于黑格尔的“没有世界，就没有神”，怀特海则说：“世界创造了神，与神创造了世界一样属实。”神随时都优于世界，但是也能够变得优于自己。其实，神每时每刻都在变得优于自己。神在世界的影响下，与世界一同演进。

怀特海的哲学有个重要观念，就是每一实质存在体的“双极”(dipolarity 或 bipolarity)；“实质存在体”也称作“实质的发生”，用来指实体的根本基础。只有实质的存在体才是真实的。每一存在体，包括神在内，有两个层面或指针：物质的与心灵的。神的两个指针也可称为“原初的”(primordial)与“随后的”(consequent)。神在原初的指针(神的基本、稳定的性格，其中包含了尚未成就的理念)并不改变，是抽象、潜在的，而非具体、实质的。神随后的指针是他活出的实体(他的实质经历)，并且随着神“感觉”世界而不断改变。正如世界会影响神，甚至构成神的具体存在，神也影响世界。神将自己的原初本性理念注入世界，也诱导或劝说世界的实质机缘成就这些理念，以能加强和谐、美丽、欢愉。然而神不能强迫任何实质存在体，成就本身的“理想主观目标”，他只能劝说。每一实质存在体多少都有自由意志与自我决心，愿意随从或是反对神的理念。罪恶就是实质存在体抗拒神的理念所致，并且使神受苦。神的丰富与贫乏系于世界对神的劝说影响力有何响应。

按照传统看法，怀特海不能算是基督徒。他自己的宗教是以哲学主导的自然宗教。但是不少自由派思想家在他的哲学中发现了有用的观念，按着现代知识重构基督教教义。想要综合基督教神学与怀特海哲学的人于是被称作过程神学家。到了 70 年代，他们的阵营

扩大,美国与加拿大的主流宗派神学院,或是大学的神学系,都将过程神学作为治学重点与方法。美国卫理公会的克莱蒙神学研究院(Claremont Graduate School of Theology)成为过程神学的重镇。那里有“过程神学研究中心”,以及《过程研究》(*Process Studies*)期刊的编辑办公室。自60年代直到90年代,推广过程神学最力的新教学者是科布(John Cobb, 1925年生),他是卫理公会的牧师,双亲是宣教士。这位克莱蒙教授将怀特海哲学应用于基督教神学,出版了数本著作,其中有《基督教自然神学》(*A Christian Natural Theology*)、《神与世界》(*God and the World*)、《多元时代的基督》(*Christ in a Pluralistic Age*)。科布在所有著作都强调神与世界互相倚重的关系。

所有的过程神学家,包括柯布在内,都想要让基督教神学脱离早期与中世纪发展的古典基督教有神论。他们强调神的临在性,不主张神的超越性;强调神的个人性,不主张神的绝对。神的爱——包括神的脆弱与受苦在内——优先于神的权柄与能力。第二,科布与其他过程神学家反对“神恩独作说”,或是任何把神的工作形容为强制性的说法。神从来不勉强任何实质存在体去做什么事,而人类是由实质机缘所构成。神单单借着劝说施展工作。神呼吁世界达成他国度的和谐完美,但是自由的人决定是否要回应,以及如何回应。传统神学说:“人提出,神处理”;过程神学却说:“神提出,人处理”。最后,过程神学是自然神学,完全不接受神的力量以超自然方式介入自然界的观念。他们虽不排除神有特殊的劝说行动,却排除神迹与无从解释的奇事。神直接在每一实质存在体动工,提供给他们理想的初衷,诱导他们往理想的作人境界发展。但是神从不干扰自然界的秩序,或逆着自由意志与天性,强制某件事发生。神甚至没有完全的把握知道未来的详情,因为未来只能由尚未出世的实质存在体自由决定的结果,来“填满内容”。

过程神学是20世纪独特的自由派神学。有些罗马天主教思想家也接受了过程神学,其吸引力在于对罪恶与无辜人受苦的解答。二次世界大战与犹太人的浩劫彻底改变了一些神学家对神与苦难的看法。六百至九百万犹太人被纳粹毒死、烧死的时候,神在哪里?20

世纪的战争与屠杀使得很多现代神学家大幅修订传统阿奎那神学对神的能力与全权的看法。他们理论道，如果神能够制止大批无辜男女老幼被杀，他就应该这么做。因此，他一定是无从制止，才会发生。怀特海认为神“共受苦难、感同身受”，不能勉强实质存在体或社会行善或行恶，让过程神学家得到慰藉与立足点。

很多批评过程神学家的学者认为，他们从奥古斯丁的“神恩独作说”到了另一个过头的极端。按照科布采取的怀特海式的神观，神没有能力作任何传统神学归之于他的创造与救赎作为。进程的神并没有在起初创造世界。世界是神的“身体”，而神是世界的“灵魂”与“意志”；两者不可分，也互相倚赖。而且过程神学并不保证，甚至没有理由相信，神最终能克服世界对他的光明远景所发出的顽强抵抗。因为据我们所知，未来也还是一样。至于过程神学家是否算得上是“基督教神学”，在70年代与80年代争论颇为激烈，但是没有最后共识。很多自由派主流神学院依旧视之为正当该教授的神学，而保守派则痛责过程神学是异端。

解放神学

70年代在北美与南美，社会、经济、政治上受压迫的基督徒群体发展出不同的解放神学。北美黑人神学家将心力集中于种族歧视问题，并主张救赎也包括非裔美人从种族偏见与排斥中解放。70年代的黑人神学领袖人物甚至主张神是黑人，而救恩在现代北美脉络中的意义是“与神同为黑人”。我们不必过于从字面诠释这些令人费解的主张。科恩(James Cone)与其他黑人神学家的用意是在表明神与受害者、受践踏者站在同一阵线；寻求救赎的人在种族分裂与压迫的情况中，不可能什么立场都没有。在拉丁美洲，天主教与新教神学家从神学角度反省这片大陆上的赤贫与经济不公光景，并主张救赎也包括废除结构性的贫穷与不公义的政府。在80年代，北美女性主义神学家将心力集中于社会与教会里的性别歧视与父权制，并主张救赎也包括男女平等，以及彻底重整男人以及所有社会与政治上的霸权。

三种主要解放神学重视的社会不公现象各有不同,但他们也有共同点。非裔美籍神学家如纽约协和神学院(Union Theological Seminary)的科恩教授,视种族歧视为北美的主要社会罪恶。女性主义神学家如伊利诺伊州加勒特福音神学院(Garrett-Evangelical Theological Seminary)的蕾亚(Rosemary Reuther)教授,视性别歧视与父权社会(男人霸权)为主要的社会罪恶。秘鲁的古蒂尔雷兹(Gustavo Gutierrez)则视结构性贫穷为拉丁美洲的主要社会罪恶。三个阵营都同意神学既不能普世应用,也不能在社会与政治上没有立场。神学必须在每一新的社会文化里重新处境化、具体化,在那特定的情境中为公义而奋斗。

所有的解放神学都反对放诸四海皆准的普世性神学。每一受压迫的群体必须有反思圣经、反思当下情境的自由,并自行决定什么才是解释,而活出福音信息的最佳方式。对所有的解放神学来说,神学是以神话语的眼光,就"解放行动"(*praxis*)作具体、忠实的反思。"解放行动"就是人脱离受压迫的情况,寻求平等与公义。神学家的工作就是帮助人民与神的话语连接,为解放而努力。有位拉丁美洲解放神学领袖一针见血地形容了这种神学观点:

> 此处所说的神学,不是要致力找出对神的属性或作为的正确理解,而是致力于说明信心行动,与心目中的解放行动模式,并且以顺服的心实践。如马克思著名《宣言》(dictum)里的哲学,神学必须停止解释世界,进而改变世界。"正确行动"(*orthopraxis*),而非"正确信仰"(orthodoxy),才是神学的准绳。[7]

解放神学的第二项共识就是:神给受压迫的人优先选择权,而受压迫的群体在任何社会情况,对神的心意有其独到见解。这不是说非裔美人或是穷人本来就与神有特别优惠关系,让他们在救恩上占便宜。解放神学家主要从历史与社会层面,而非从个人层面看"救恩"。在这一点上,他们与以前的社会福音运动有很多相同之处。不过,他们相信神在圣经的先知性信息中,即与受压制者站在同一阵

线,将他们从所有捆锁中解放出来。因此每当有群体被另一群体压迫,而受压迫的人民受阻,无从发挥他们的潜能,神就会与受压制的群体站在同一阵线,让他们积极奋斗,解放自己,并为群体所有成员伸张人道。

第三也是最后一点:所有解放神学家都同意,基督教宣道必须要由教会积极参与解放受压制的人。教会受神呼召,要认同受压制与边缘的人,而不是与富豪、权贵之士为伍。解放神学家声称,基督教会往往与少数特权阶级或群体站在同一阵线,也就间接引发了社会的不公义。

在拉丁美洲,解放神学家呼吁天主教的主教摆脱与寡头政治领袖的友好联合关系。这些领袖控制了国家多数财富,并且迫使社会大部分人长久落入穷困。经过解放神学家吩咐,拉丁美洲主教首肯,并且在1968年与1979年两次重要会议(CELAM II与CELAM III)采纳了解放神学的基本原则。大权在握的拉丁美洲主教与大主教,对军事独裁者施加很大的压力,要他们彻底改变国家的现况。像在尼加拉瓜,主教甚至赞成以革命推翻统治家族。在萨尔瓦多,拥护解放神学的主教罗美路(Oscar Romero)被特务分子暗杀,成为解放神学的殉道士。

我们已经提过解放神学三位主要人物。科恩(1938年生)被认为是非裔美人神学之父。60年代晚期与70年代初期,他与麦尔肯X(Malcolm X)的"黑权运动",以及不满马丁·路德·金(Martin Luther King Jr.)牧师以和平手段对抗种族歧视的非裔美人过从甚密。科恩写了两本开创性的神学著作,阐述采取激烈手段的正当性,引起相当大的争议:《黑人神学与黑人权力》(*Black Theology and Black Power*)以及《黑人解放神学》(*A Black Theology of Liberation*)。他主张神是黑人,而黑人权力是"基督对20世纪美国的中心信息"。[8] 他虽然没有明说,但似乎赞成发动种族战争,以消除美国的种族歧视。科恩在70年代成为自由派殿堂"协和神学院"的教授。他继续以非裔美人受压制与解放的经历,写了不少文章与著作,发展黑人神学。反对者批评他是现代基督教神学里搞分裂的危险声音,而同情他的人,则视他如旧约圣经里的阿摩司。

拉丁美洲解放神学之父是古蒂尔雷兹(1928年生)。他住在秘鲁的利玛,其著作《解放神学》(*A Theology of Liberation*)依然是解放神学的基本教科书。古蒂尔雷兹是天主教神学家,但与很多宗派有联系。他经常到北美与欧洲传递解放神学的信息,并与富裕国家的神学家开诚布公讨论。他以自己的"倚赖论"指称,拉丁美洲的社会不公之肇因是北美与欧洲的操纵与干涉。根据这位秘鲁神学家,拉丁美洲的经济倚赖北美与欧洲的经济和政府,是蓄意的策略:让富裕国家受惠,让南半球的社会与文化处于劣势。很多解放神学家都尊古蒂尔雷兹为他们的领袖与代言人。古氏与这些解放神学家的救赎观,就是打倒使拉丁美洲多数人落于贫穷的那些势力,并且建立社会主义(与共产主义相去不远)的经济自主体制。古蒂尔雷兹从马克思的经济与政治理论寻求灵感与指南,但是反对马克思的无神论与物质主义。

女性主义神学领袖人物是蕾亚(1936年生),其著作《性别歧视与神的谈论》(*Sexism and God-Talk*, 1983年)是妇解运动的经典。蕾亚是天主教神学家,在一间卫理公会神学院教书。她与其他女性主义神学家共同主张,为要完成救赎,父权制度是必须消除的基本罪恶。蕾亚的"父权"不仅指男性霸权(尽管这是该词的字面意思),而且是指男女所设立,并且由父亲形象的人掌控的整个社会阶层结构。甚至神也要当作是超越万物、掌控一切的神。根据蕾亚的观点,神必须要称为"男/女神",并且被视为"存有的母体"(matrix of being),以平等、互联的网络,将万人万物连接起来。因为女性更敏于这种社会远景,因此蕾亚支持建立"女性教会",以别于男性霸权的宗派与教会。这种女性教会将是女性主义者(包括有女性主义良心的男性)的安身立命之处,在那里探讨女性主义神学的新模式,发展完全以女性经验为中心的教导与礼仪。

解放神学家在现代神学引起极大争论。有人全盘反对他们以政治为导向,并指责他们在基督的肢体当中制造男与女、贫与富、黑与白的分裂。同情解放神学的人士则从解放神学的先知性信息获益良多,亦即使神学落实,消灭压制与不公义的现象。解放神学家自身没什么兴趣响应外界的批评,也不采纳客观的意见。他们的态度是:神

学源自受压制的人，也是为他们而立，因此不需要讨好别人。对很多女性主义神学家而言，他们的神学不是要寻求与男人对话，更遑论寻求男人的认可了。女性主义神学乃是要在社会的每一阶层（包括教会在内），寻求男女彻底平权。如果男人觉得受威胁，那是因为父权社会抗拒改变。同样的，拉丁美洲神学家无意寻求北美与欧洲的神学、教会领袖认同；他们只要革新拉丁美洲的社会。科恩更是毫不在乎白人对黑人神学的批评。“神是黑人”的意思就是要支持非裔美人的自我意识，如果有些白人被冒犯了，那可是附带的益处。

末世神学

末世神学（eschatological theology）发源于欧洲，是二次世界大战后影响深远的新神学，与莫尔特曼（Jürgen Moltman）以及潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）这两位德国教授的著作密不可分。两位皆出生于 20 年代末，经历了第二次世界大战浩劫，并于 90 年代初从优秀杰出的教学生涯退休。60 直至 80 年代，他们二位常被尊为 20 世纪最具影响力的世界级新教现代神学家。他们的神学思想有几方面非常不一样，但是二人联手重燃主流基督教神学对末世切实性的体会与兴趣。在 19 世纪与 20 世纪，“神的国实际降临”这个观念多被自由派与某些新正统派人士列为神话。利奇尔与社会福音神学家虽然常常提到神的国，不过他们指的是人类社会的体系，而非耶稣基督将来真的会降临，并且统管世界。基要派则落入各种末世揣测，而且往往坚持时代主义的前千禧年论。这是对末世的一种特殊观点，特别注重所谓的大灾难与敌基督，反而忽略了耶稣基督全地掌权的末世事实。基要派沉迷于末世论，使得很多温和派、自由派、新正统派基督徒，干脆就不探讨基督的再来以及其他未来事件了。

莫尔特曼与潘能伯格企图提出与基要派完全不同的切实进路，来探讨圣经末世论。这两位德国教授都没有保守派新教的渊源，两位都生长于避免宗教影响的家庭，但是都在青年时期，1945 年德国战后的凄凉景况中归信基督教。莫尔特曼在英国的战俘营成为基督徒。潘能伯格在柏林读大学的时候，从思想上归信了基督教。有段

时间,两位一起在国家教会的神学院教书,后来各自发展。莫尔特曼加入改革宗,在名重一时的图宾根大学执教多年;潘能伯格则加入路德宗,自慕尼黑大学退休。两人也利用安息年在北美的大学与神学院执教,英文说写都很流利。他们的作品大多译为英文,在北美享有极崇高的声誉,被尊为温和派新教神学家的领袖,也是自由派与保守派之间的桥梁。他们认为自己的神学手法是"批判性的正统",亦即他们尊重早期教会与宗教改革留传下来的悠久传统,但是反对机械式的信仰告白,与极端的保守主义。

莫尔特曼 1965 年出版了《希望神学》(*A Theology of Hope*)而一举成名。他在书中强调启示是应许(不是经验或命题),而神的救恩是神在未来历史中的工作。他将神的国置于神学反思的中心,但是不像自由派把神的国视为人类社会。这位德国神学家主张,只有神能够使国度降临,而神是"未来的力量"闯入历史,将历史拉入和平与公义的新时代。莫尔特曼完全避免字义解释的末世论,但是他相信,教会必须要重新感受到神的末世性主权;这一点毫无疑义。对莫尔特曼而言,历史一定要终结于神,而耶稣基督的复活是其确据。有一天所有的死人要复活,神的新天新地应许要实现;这是历史性的预述("具实的期盼")。莫尔特曼称神为将来的能力或"拉力",也别具新意。在他后来的著作如《被被钉十字架的上帝》(*The Crucified God*, 1974 年)以及《三一神与国度》(*The Trinity and Kingdom*, 1981 年),斩钉截铁地认为神是三位一体、是位格的神,不过他还是将神与未来,而非与现时的自然界与历史连在一起。

潘能伯格 1964 年出版基督论《耶稣——神与人》(*Jesus—God and Man*)而声名大噪。他在书中肯定耶稣基督肉身复活,是通得过理性验证的历史事件;大部分现代德国神学家皆视之为神话或不可能发生的事。潘能伯格与莫尔特曼一样,将耶稣的复活诠释为末世性事件,亦即神国的未来预示:神最终要在"万有中"彰显他的神性与主权。这位德国路德宗思想家后来的作品,诸如《神学与神的国》(*Theology and the Kingdom of God*, 1969 年)以及《神与人的自由》(*The Idea of God and Human Freedom*, 1973 年),对神的未来有着颇为激进的看法。他甚至声称"神尚未存在"。我们绝对不可错解这

类话。对潘能伯格来说,神在永恒里完全自足地存在,但是神为了世人存在于未来,目前则是一股未来主权的能力,事先闯入历史。我们也可以如此论及莫尔特曼的末世性神论。对这两位末世神学家而言,神不需要世界才能成为神,但是他却选择与世界交往,并且与世界一同经过历史。潘能伯格讲得很清楚:神在历史中、也借着世界历史实现自己,但是不必倚赖历史。在人类有限的经历中,神看起来“尚未出现”,因为他的主权是末世性的。

对于70年代与80年代年轻的新教思想家而言,末世神学吸引人之处是因为它有别于古典基督教有神论的掌控一切、静止不变的神,以及过程神学的无能为力、不断进展的神。末世神学成为思考神与世界的新模式。该模式的重点在于神的自我囿限:他出于自由选择,让自然界与历史感染他,但是他在这个世界的主权并不会因此丧失。神的存有不会淹没于他与世界的关系。但是神一旦创造了世界,即赋予其自由,所以神在不操控世界的原则下工作。这是末世神学对罪恶疑难的解答:像犹太人浩劫这种罪,肇因是世界尚未成为神的国。神赋予人类历史发展的自由,并且从他权能的未来,借着爱的劝诱与大能的预示,与历史奋战、在历史中奋战。神差遣耶稣基督与圣灵从未来进入世界,表明他的爱,并且散发期盼的灵性力量,注入人类历史的长河。最终,神要来到世界,消抹一切罪恶,把世界变成他的家。

反对末世神学的人各持不同角度。自由派倾向的人(如过程神学家)认为末世神学过于强调超自然。他们质问:神若有能力,何不从未来插手干预,制止犹太人浩劫这种罪恶发生?自由派人士也认为末世神学接受耶稣的复活是历史事件,并且相信神是永恒的三一神,太过于神话倾向。对自由派而言,末世神学的批判还构不成批判。保守派神学家(特别是基要派)认为末世神学批判太多,正统不足。莫尔特曼与潘能伯格都不采纳圣经无误论,或是字义解释世界的起源与终结。两人也都有浓厚的普救论色彩,只差没有明说罢了。

是众声喧哗，还是众声合唱？

本章开始提及现代神学的多元多貌，并略过一些过于激进的神学不谈，因为根本称不上是“基督教”神学（例如“上帝之死神学”）。不过，明眼读者应该很清楚基本问题是什么。在千禧年交替之际，现代神学景观所缺少的就是能够发挥连结功能的元叙事（整体故事架构）。很多人一定会认为当前的光景是众声喧哗，因此厌恶地掩耳不闻；也有人欢迎喧哗声，认为是从强制的统合里快乐解脱。也有人认为目前的情况还有希望。多元的声音若得以配合无间，能将喧哗变为合唱，将混杂变为和谐。只有将来才知道，基督教神学会依旧多元多貌，还是会再次找到穿针引线的共同点，将众多不同的声音联合在一起，同时不减个别丰采。

尾　声

永不落幕

基督教神学的故事以不同、对峙，以及寻求信仰合一为开始。在罗马帝国时代的基督教会，伟大的思想家挺身而出，勇敢面对装作基督徒的异端分子，以及嘲讽基督教道理的异教徒所抛出的棘手挑战。他们找出合理的答案，排除错谬，无形中导致某些基督教文献没有明言的信仰却成了准则。譬如说，在圣经或是使徒的教训，找不到 *creatio ex nihilo*（从无创造）这个词，但后期教义用了。我们也看不到“三位一体”明载于某处。当然，道成肉身是神人二性的位格合一这种完熟的观念，隐含在神启示的基督教文献中。很多正统教义与其说是启示，不如说是借着反思神的启示发展而成的。这并不削减它们的真实性，只是说这些信仰内容是教会的“第二级语言”。第一级语言是启示的语言。发展这些第二级语言的教义，并且在教会里推行，成为必要步骤，以保存教会免于跟其他道理混为一谈，落得什么意义也没有。

发展、保存、维护正统信仰，在早期教父、16 世纪改教家，及其后继人心目中，是为了救恩必须采取的行动。但是他们从没有把教义的角色反客为主：单单冲着教义而相信或研究。早期教父与改教先贤把神学使命当作生存计策，倒是慧眼别具。没有教义，就没有方法维持耶稣基督福音的独特与明确。没有真理的远见，就没有可能宣扬福音，人也就无法得救。伟大的教父与改教先贤的教训有时容或晦涩，初衷原委即如上所述。

当然，教义的地位有时会反客为主，误将救恩与知性的理解教义相提并论。每当这种误解福音的现象普遍时，就会有新人物登上神学舞台，发起革新运动，让教会重回“正统神学”与“对神的经历”两者

兼顾的平衡信仰,以后者为主,前者为辅,发挥保护的功用。间或会看到有人自称为基督徒,却一并弃绝教义与正统神学,想要把一些无从理解的经历当作正宗的基督教内容。教会的悠久传统一直在与两个极端奋战,也总是讲清楚:基督教不只是一套哲学,需要以知性理解,也不是无从形容的玄奥经历,没有任何辨识的内容。一个没有观念化的信仰经验没什么意义;神学正确的信仰却没有神的经历相呼应,就什么也没有。正统神学(orthodoxy)与正统信仰经验(orthopathy)缺一不可。但是两者间的对峙危及教会已有两千年之久,处于转变期的现代神学当然也无从幸免,而且,这种对峙在千禧年交替之际,较之从前更激烈。

基督教神学的历史尚未结束,或许永不会有最后结局。甚至在神的国度里,我们也一定有很多需要学习的东西。无怪乎有人把天堂看为一所无止尽的学校,只不过没有被考问与测验的痛苦!无论如何,基督徒仍然身在神学历史的学校,其中对立、冲突、错综、曲折的情节继续在发展。我们从本书的最后一章得知,现代神学处于转变期,无法有定论的原因是多元主义给神学带来的害处。多元主义固然为故事平添不少趣味与"佐料",然而若不能重新找到一个焦点,将各种神学以基督教的名目连缀在一起,神学故事将无以为继。有些观察家主张,普世基督教会长久以来,早该需要一次新的改革;他们的看法非常正确。这次的改革需要重新树立一种基本的,或纯粹的基督教,在经历神与知性认识神两者间,采取中庸之道。我们需要一位普世教会的改革家,一如爱任纽、奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文、爱德华兹、卫斯理、巴特这些伟大的灵性思想家,挺身而出,为基督教神学找出新的统合远景,以神的启示为坚定基础,与教会悠久传统并行不悖,并重新注入灵性的蓬勃生气。

21世纪的教会改革,会从占世界三分之二之族群的某处开始,然后从那里散播到北美与欧洲吗?笔者认为有可能。如今大多数的基督徒散居于欧美两个大陆以外的地区,而且最活跃的信仰运动也起源于所谓第三世界地区。下一世纪或下一千年的先知,可能就出自亚洲、非洲、拉丁美洲的新一代基督徒。或许,欧美的灵性与神学更新之泉快要枯竭了,需要新的清泉来源。三个世纪以来,西方神学

纠缠于现代主义造成的议述与问题，因此其主要枝干都受那种“时代精神”或文化氛围感染。自由派与保守派思想家对神与救恩的看法，都被现代主义缚手缚脚。基督教神学若想要以新的生命力与朝气迈入第三个千禧纪元，一个新的基督教神学视野，不受过时的现代思想型态牵制，或许真的要从非西方基督教世界发起。

不论基督教神学的未来如何，想必还是引人入胜，因为一向都如此。另有尚未解决的神学问题，有待新的改革家努力。最重要的当然还是对神与世界的关系所引发的“神恩独作说”与“神人合作说”之争。过程神学与奥古斯丁式的加尔文主义这两个极端，使基督教神学落入前所未有的僵局，我们亟需从神话语而来的新洞见，看待这个问题。笔者既非先知，亦非先知之子，但是怀着戒慎恐惧之心预测：这个议题将主掌 21 世纪神学，而新的解决建议与看法将来自非西方基督教思想家。欧美西方的所有观念似乎已经穷尽，结果也未能解决，倒招致反弹。这个神学问题若得以解决，或部分得以解决，关键的主张确定会出自西方文化以外的地区，以双重眼光，视神与人的力量形成互为作用的力量。

身为基督徒，我们可以充满信心与喜乐，高唱一首诗歌里所说的“我们有一故事传给万邦！”故事虽然有令人忧心之处，也有未解决的问题，然而这是神在世界，借着那些献身于神国与基督主权的人工作的故事。这是传统逐渐茁壮的故事；这传统就是导引、规范门徒生命的基本信仰磐石。这也是在传统中革新的奇妙故事，不断呼吁神的子民回顾神的启示源头，并前瞻其中迸发出的新亮光。故事若依然前后有致、充满惊奇——这是好故事的两种必备元素——上演下去，那会是因为基督徒继续看重传统与改革这两大原则，继续汲取传统的深井，也不断被新涌的改革清泉更新。

缩 略 表

1. *ANF*: *The Ante-Nicene Fathers*: *Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. 10 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988;

2. *NPNF*: *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed., Philip Schaff. 14 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984;

3. *NPNF2*: *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, second series, ed., Philip Schaff and Henry Wace. 14 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.

附　　注

引言　讲述基督教神学的故事

1. J.G. Sikes, *Peter Abailard* (New York: Russell & Russell, 1965), p.179.
2. 现代基督徒所谓的新旧约圣经，亦即圣灵感动的基督教正典(有限的选辑)之发展，是一个非常缓慢与冗长的过程。罗马帝国基督教的统一教会(大公与正统的教会)，在公元392年，于北非希坡举办的区域性主教会议中，最后终于正式地认定，一套包括六十六卷书(从创世记到启示录)的明确书目。本书第八章"基督教会采取联合行动"，会详细述说这个故事。
3. Gregory of Nyssa, *On the Deity of the Son and of the Holy Spirit*，语出 Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to Present* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984), p.104.
4. 在这个导论里，"教义"的用法非常特别与专门，特指这个类别的基督教信念。在别的地方(我承认，相当令人困惑)，我使用这字的方式是比较通俗的，泛指有些人认为是圣经或者教会大传统的正确解释，因而正式教导的基督教信念。对于"信条、教义和意见"这个标题的详尽说明，请见 Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *Who Needs Theology? An Invitation to the Study of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), pp.73-77.
5. 在本书中(正如在大多数其他的地方)，"教父"(church father)指的是一个特别的角色，正如改教者同样。这两者都是附加在某些人身上的专门称号，他们塑造一般的基督教神学，或者在某一派系与传统里的特殊神学。"教父"的称号，并不是代表男性族长制偏见的例子。早期教会完全没有女性神学家；虽然有些女性殉道者与神秘主义者，但是除非到19世纪甚至20世纪，女性在基督教的主要教派中，对于教义的形成并未具有很大的影响力。我认识的所有认真的学者中，无论男女，没有人对这点有争议。因此，使用"教父"这个称号，或许可以站得住脚。
6. 在20世纪80年代，有一个很流行的名词，把里根总统 (Ronald Reagan) 的经济政策称为"经济扩散理论"。这个名词的意思是指，如果有钱美国人的财富因为减税而增加，整个社会包括穷人在内，最终都会受益。这个财富

会在整体经济，由于就业机会增加等因素，透过经济成长，会“扩散”出去。

第一部分　序幕　2世纪基督教思想的冲突

1. 当然，就某些意义来说，甚至耶稣与他的门徒和使徒都可以视为“神学家”。只要神学是对于神与救恩的省思，每个人都是神学家！然而，在本书里，这个名词指一个比较狭隘但更精确的学问，亦即对于耶稣基督的神、基督本人及其传道与信息之省思。在一方面，耶稣基督与他的门徒，主要是从事传扬福音的事工；另一方面，神学则负责解释福音的工作。
2. “使徒”的定义是可议的。这个名词可以列在，通常统称为“在根本上就有争议的观念”之类别里面。也就是说，有些观念与名词的确实意义，在学术上并没有共同一致的看法。

   关于早期基督教的使徒，有一个流行理论乃是：他们是亲眼见过耶稣基督复活的人，其中可能包括了几个妇人。这是使他们在早期教会具有特殊权威的原因。这种使徒身份的观念，可以从保罗为他自己的使徒身份辩护中，得到一些证明。保罗的根据是，即使耶稣向他显现的时间比较迟，并且又与他向彼得和其他使徒显现的方式不同，但耶稣究竟是向他显现过（林前9:1,15:5—11）。然而，真使徒的条件，可能并不是只有一个。在1世纪末（100年），整个罗马帝国的所有基督徒，当然都知道，所有使徒都已经去世了。这种认知所衍生的权威危机是不证自明的。不管在其他领域的身份为何，使徒总是与耶稣、神的教导、死亡、复活与升天息息相关的人。他们是教会的创立者，以及信仰与实践的活权威。他们一旦去世，亟需另找解决争议的方式。
3. 现代的圣经学术研究，对于所有归在耶稣所爱门徒名下的著作，是否真的是约翰写的，形成很大的挑战。针对这个争议所发表的著作很多。本书至少假定约翰福音与启示文学（启示录）的作者身份，真的是约翰。至于三封归在约翰名下的书信，其作者身份是个很强有力的理由，使它们得以进入新约之列。

第一章　三个制造混乱的异端

1. 里昂（Lyons）教父爱任纽说，他从他自己的基督徒老师波利卡普（Polycarp）听到这个故事。波利卡普是约翰1世纪末在以弗所的门徒。请见 Irenaeus, *Against Heresies* 3.3.4 *ANF* 1。
2. George Trevelyan, *A Vision of Aquarian Age: The Emerging Spiritual World View* (Walpole, N.H.: Stillpoint, 1984), pp.1-2.

3. 2 世纪基督教诺斯替主义者，很不可能相信再生，虽然他们当中有些人受到印度使者的影响，相信灵魂转世的学说。当然，所有诺斯替主义者都相信，死后灵性会继续进步，进行一种"向上"的灵性旅行，回到它的灵性家乡，与神合一。
4. Elizabeth Clare Prophet, with Erin L. Prophet, *Reincarnation: The Missing Link in Christianity* (Corwin Springs, Mont.: Summit University Press, 1997).
5. 这些所谓孟他努的传说，是教会史家优西比乌所记录的，并且可以在 2 世纪几乎所有一般的著作中找到。请看 Marjorie Strachey, *The Fathers Without Theology* (New York: George Braziller, 1958), p. 169.
6. Michael G. Maudlin, "Seers in the Heartland: Hot on the Trail of the Kansas City Prophets," *Christianity Today* 35, no. 1 (1991): 18-22.
7. 很幸运的是，我们不必浏览奥利金写的驳斥文章，就能看到塞尔修斯作品的内容。Joseph Hoffmann 把这本著作编译为：Celsus, *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians* (New York: Oxford University Press, 1987)，给现代的读者看。
8. 同上，116 页。
9. 同上，78 页。
10. Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, trans. Anthony Alcock (Cambridge U. K.: Basil Blackwell, 1991), p. 2.
11. 同上，52—53 页。
12. 这五个族群相似性改编自 Stuart Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991), pp. 41-44。Hall 列举了诺斯替主义者的七个族群相似性。我把这个数目降低到五个，并加以相当程度的修订。
13. 有些诺斯替福音，包括备受讨论的《多马福音》，可以在 Ron Cameron 用现代语言编辑的 *The Other Gospels: Noncanonical Gospel Texts* (Philadelphia: Westminster Press, 1982)。
14. 正统(orthodox)与大公(catholic)这两个专有形容词，在本书最初几章会使用得很频繁，单指早期基督教会在神学上的正确与统一性。当它们若不是用大写字母开头时，并不代表"东正教"(Easter Orthodoxy)或者"罗马天主教"(Roman Catholicism)。
15. Filoramo, *History of Gnosticism*, p. 4.

第二章　使徒教训的回声

1. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1987), p.96.
2. Clement *To the Corinthians* 21:6 Lightfoot, Harmer and Holmes.
3. 同上,44.6。
4. 同上,63.1。
5. 同上,25。
6. *The Didache or The Teachings of Twelve Apostles* Lightfoot, Harmer and Holmes.
7. 同上。
8. 同上。
9. Ignatius *To the Romans* 4 Lightfoot, Harmer and Holmes.
10. 同上,81 页。
11. Ignatius *To the Magnesians* 7 Lightfoot, Harmer and Holmes.
12. Ignatius *To the Ephesians* 6 Lightfoot, Harmer and Holmes.
13. Ignatius *To the Trallians* 10 Lightfoot, Harmer and Holmes.
14. Ignatius *To the Ephesians* 19 Lightfoot, Harmer and Holmes.
15. 同上,20 页。
16. Ignatius *To Polycarp* 2 Lightfoot, Harmer and Holmes.
17. *The Epistle of Barnabas* 10 Lightfoot, Harmer and Holmes.
18. 同上,25 页。
19. *The Apostolic Fathers*, trans. J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, ed. and trans. Michael W. Holmes, 2d ed. (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1989), p.189.
20. *The Shepherd of Hermas* 31 Lightfoot, Harmer and Holmes.
21. 同上,32 页。
22. 同上,26 页。
23. 同上,59 页。

第三章　护教者为信仰辩护

1. Tertullian, *Prescription Against Heretics* 7 *ANF* 3.
2. Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1994) 对于 2 世纪罗马帝国普通希腊与希腊化

犹太人之哲学，描述与解说得很好。

3. Robert M. Grant, *Gods and the One God* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), p.84.
4. Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia: Westminster Press, 1988), p.11.
5. 同上，110 页。
6. 同上，50 页。
7. Justin *The First Apology* 2 *ANF* 1.
8. 同上，68 页。
9. Justin *The Second Apology* 15 *ANF* 1.
10. Justin *Dialogue with Trypho, a Jew* 128 *ANF* 1.
11. 同上，68 页。
12. Justin *The Second Apology* 13.
13. Athenagoras, *A Plea for Christians* 10 *ANF* 2.
14. 同上，24 页。
15. Marcus Dods, "*Introductory Note to Theophilus of Antioch*," in *ANF*, 2:88.
16. Theophilus *To Autolycus II* 10 *ANF* 2.
17. 同上。
18. Grant, *Gods and the One God*, p.87.

第四章　爱任纽智抗异端

1. R. A. Norris, *God and the World in the Early Christian Theology: A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, and Origen* (New York: Seabury Press, 1965), p.72.
2. Irenaeus *Against Heresies* 1.11 (selection) *ANF* 1.
3. 同上。
4. Irenaeus *Against Heresies* 3.17.7.
5. Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation: A Study of the Biblical Theology of Irenaeus*, trans. Ross Mackenzie (Philadelphia: Muhlenberg, 1959), pp.95-96.
6. Norris, *God and the World*, p.94.

第二部分　换场　3 世纪神学的张力与转变

1. H. Kraft, *Early Christian Thinkers: An Introduction to Clement of Alexan-*

drin and Origen (New York: Association Press, 1964), p.9.

2. 大公教会(the Great Church)在这里指的是，基督教最初数百年，在罗马帝国没有分裂过的东方与西方教会(希腊与拉丁)。这是普世性的教会，其主教都宣称是使徒的真正传人。这是抽象的概念，并不是指一个特定的建筑或某一批会众。这群会众与他们的领袖(长老与主教)宣告，他们是“正统的”(在神学上正确无误)、“使徒的”(源自使徒本身的教导与按立)与“大公的”(全世界联合在一起)。后来大公教会这词也是指君士坦丁堡(拜占廷)市中心的大教堂，亦称为圣智院(Hagia Sophia)。这两个用法在本书中并不会造成困扰。

第五章　北非思想家站在哲学天平的两端

1. Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, trans. Stanley Godman (New York: Pantheon), p.34.
2. Clement of Alexandria, *The Instructor* (*Paedagogus*) 1.13 *ANF* 2.
3. Clement of Alexandria, *The Stromata* (*Miscellanies*) 1.1 *ANF* 2.
4. H. Kraft, *Early Christian Thinkers: An Introduction to Clement of Alexandria and Origen* (New York: Association Press, 1964), p.33.
5. Clement *Stromata* 1:1.
6. 同上，1.20。
7. 同上，1.22。
8. Clement *Instructor* 1.2.
9. 同上，1.2。
10. 对于两个研究现代基督教神学方法的定义和叙述，请见 Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *20th-Century Theology: God & the World in a Transitional Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992).
11. Timothy David Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study* (Oxford, U. K.: Clarendon, 1971), p.142.
12. Tertullian, 引自 Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, rev. ed. (Nashville: Abingdon), p.178。
13. González, *A History of Christian Thought*, 1:178.
14. Tertullian, *Apology* 21 *ANF* 3.
15. Tertullian, *Prescription Against Heretics* 7 *ANF* 3.
16. 同上，13。

17. Tertullian, *On the Flesh of Christ* 5 *ANF* 3.
18. Gonzalez, *A History of Christian Thought*, 1:175.
19. Tertullian, *On Baptism* *ANF* 3.
20. Tertullian, *Against Praxeas* 1 *ANF* 3.
21. Tertullian, *Against Praxeas* 2.
22. 同上,8。
23. 同上,30。
24. 克莱门特所谓的"真正诺斯替主义者",目的是要与2世纪在埃及盛行的诺斯替异端有所不同,并要作为其跟从者的另一个选择。

第六章　奥利金留下令人头痛的遗产

1. Henri Grouzel, *Origen*, trans. A.S. Worrall (San Francisco: Harper & Row, 1989), p.14.
2. 同上,37页。
3. 同上,27—28页。
4. Origen *Against Celsus* 68 *ANF* 4.
5. 同上,6.18。
6. Grouzel, *Origen*, p.158.
7. Origen *Against Celsus* 68.
8. Origen *De Principiis* 3.1 *ANF* 4.
9. Grouzel, *Origen*, pp.257.
10. Origen *De Principiis* 3.6.
11. Origen *Against Celsus* 4.72.
12. 例如,奥利金相信,世界是从无变有创造出来的(*creatio ex nihilo*)——这违反希腊思想的主流,以及身体复活——这对于大多数受教育的希腊人是极大的厌恶。
13. Origen *De Principiis* 1.
14. 同上。
15. Origen *Against Celsus* 4.14.
16. Origen *De Principiis* 1.
17. Origen,引自 Henri Grouzel, *Origen*, p.187。
18. Origen *De Principiis* 1.
19. Origen,引自 Henri Grouzel, *Origen*, p.203。
20. Origen *De Principiis* 2.

21. Origen *Against Celsus* 7.16.
22. Grouzel, *Origen*, pp.171,174.

第七章　西普里安力倡救恩与教会合一

1. Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church*, trans. Manfred Hoffman (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1964), p.37.
2. Pontius the Deacon, *The Life and Passion of Cyprian*, *Bishop and Martyr* 1.3 *ANF* 5.
3. Cyprian *Epistle* 1, *To Donatus* 3; 4 *ANF* 5.
4. Cyprian *Epistle* 58, *To Fidus*, *On the Baptism of Infants* 5 *ANF* 5.
5. Cyprian Epistle 71, *Jubaianus*, *Concerning the Baptism of Heretics*`5 *ANF* 5.
6. 同上 7。
7. Cyprian *Treatise* 1: *On the Unity of the Church* 2 *ANF* 5.
8. Cyprian *Epistle* 6, *To "Confessors"* 2 *ANF* 5.
9. Gonzalez, *A History of Christian Thought*, vol. 1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1992), p.242.
10. Cyprian *On the Unity of the Church* 23.
11. 同上,7;6。
12. Cyprian *Epistle* 26, *Cyprian To the Lapsed* 1 *ANF* 5.
13. Gonzalez *History of Christian Thought*, 1:244.
14. 同上,245 页。
15. Hans Leitzmann, *A History of the Early Church*, vol. 2, *The Founding of the Church Universal* (Cleveland and New York: World, 1950), p.57.
16. Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, trans. J. A. Baker (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969), p.290.

第八章　基督教会采取联合行动

1. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984), pp.401-2.
2. 同上,405—407 页。
3. 同上,403 页。
4. 同上,405 页。
5. 同上,407 页。

6. 根据其作者,5世纪至6世纪的法国神学家 Vincent of Lerins,这本字典叫做《文森特正典》(Vincentian Canon)。
7. Gerald Bray, *Creeds, Councils and Christ* (Leicester, U.K. and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), pp.204-5。由斜体字可以看出与英国教会的公祷书(The Book of Common Prayer)的早期信条形式不同的地方。
8. 同上,101页。
9. 当然,后来西方拉丁教会(罗马天主教)的基督教圣经,把七十士译本里面的十三本或十四本两约之间所谓的次经,搜罗在内。东正教后来尊奉它们为次要的历史资料与灵感,同时却否认它们与新旧约的其他书籍具有相同的权威。在新教改教时期,大多数改教者遵循东正教的模式,并且最后把次经完全抛弃,因为这些书籍与罗马天主教的神学牵扯太深。
10. Hans von Campenhausen, *The Formation of Christian Bible*, trans. J. A. Baker (Philadelphia: Fortress, 1972), p.148.
11. 同上,254页。
12. 同上,327页。

第九章 基督的神性之争

1. Frances Young, *From Nicea to Chalcedon* (Philadelphia: Fortress, 1983), p.59.
2. Robert C, Gregg and Dennis E. Groh, Early Arianism: *A View of Salvation* (Philadelphia: Fortress, 1981), p.8.
3. 同上,9页。
4. Bernard Lonergan, *The Way to Nicea*, trans. Conn O'Donovan (Philadelphia: Westminster Press, 1976), pp.70-71.
5. Athanasius *Deposition of Arius* 6 *NPNF* 4.
6. 守望台圣经与论文协会,或者耶和华见证会教导说,耶稣基督是天使长米迦勒的化身,他是神第一个与最伟大的受造者,神透过他创造世界,并且也透过他提供罪的祭牲。阿里乌与他的徒众并没有认定,这是子或者逻各斯的身份。然而,他们对于神的儿子的信念之基本结构,几乎与耶和华见证会相同:神的儿子是伟大的受造者,与父神的本性不同,惟有父神是真的与完全的神。耶和华见证会的详细教导,请见他们的出版物 *Should You Believe in Trinity*? (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1989) 以及 Robert Bowman 的福音派反应,见 *Why You Should Believe in the Trin-*

ity (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1989)。

7. Athanasius *Deposition of Arius* 2.

第十章　尼西亚信经的确立

1. Justo González, *A History of Christian Thought* vol. 1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon* rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1992), pp.266-67.
2. 同上,267 页。
3. 同上,267—268 页。
4. 同上,271 页。

第十一章　阿塔那修顽强捍卫"本体相同"说

1. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol.1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon* rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1992), p.291.
2. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1994), p.524.
3. Frances Young, *From Nicea to Chalcedon* (Philadelphia: Fortress, 1983), pp.82-83.
4. Harold O.J. Brown, *in Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984), p.119.
5. Alvyn Pettersen, *Athanasius* (Harrisburg, Penn.: Morehouse, 1995), p.188.
6. 同上,175 页。
7. 同上,18 页。
8. Young, *From Nicea to Chalcedon*, p.72.
9. Athanasius *Four Discourses Against Arians* 1.14 *NPNF* 24.
10. 同上,1.25。
11. 同上,2.35。
12. Athanasius *On the Incarnation of the Word* 17.4 *NPNF* 24.
13. Athanasius *Against the Arians* 2.67.
14. Athanasius *On the Incarnation of the Word* 54.3.
15. 同上,8.2 and 4。
16. Young, *From Nicea to Chalcedon*, pp.74-75.

17. Petersen, *Athanasius*, p. 157.
18. Athanasius *Against the Arians* 2.81.
19. Petersen, *Athanasius*, p. 187.

第十二章　卡帕多西亚教父确立"三位一体"教义

1. Gregory of Nyssa, *On the Deity of the Son and of the Holy Spirit*, 出自 Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1984), p. 104。
2. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1992), p. 300.
3. 同上,322 页。
4. 同上,324 页。
5. Anthony Meredith, *The Cappadocians* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1995), p. 103.
6. 二位一体论 (Binity) 可能在任何字典里都找不到,但这个字有助于阐释"只有父和子具有神性"这种敌圣灵论的教义。
7. Frances Young, *From Nicea to Chalcedon* (Philadelphia, Fortress, 1983), p. 114.
8. *The Select Orations of Saint Gregory of Nazianzen: The "Theological Orations"* 的编者绪论, *NPNF*27, p. 280.
9. Young, *From Nicea to Chalcedon*, p. 95.
10. Basil *Letter* 38, *To His Brother Gregory* 7 *NPNF* 28.
11. Basil *De Spiritu Sancto: On the Spirit* 10.24 *NPNF* 28.
12. 同上。
13. 同上,15.36。
14. 同上,10.25。
15. Basil *Letter* 8, *To the Caesareans* 2 *NPNF* 28.
16. Basil *Letter* 38, *To His Brother Gregory* 3.
17. 同上,5。
18. 如同我们已经说过的,有些学者认为,巴西尔在三位卡帕多西亚教父的领导地位,在影响力上面似乎并不很明显;他们主张,这三位朋友之间的互相影响力,似乎比较大。然而,历史神学的传统认为,巴西尔在这三位朋友之

间是“平等中的第一位”。尽管他的才华似乎并不如他的弟弟，但是他的年纪大得多，而且也可能是尼撒的格列高利的指导老师与激励者。纳西盎的格列高利在思想上，似乎不像另二位这么有创见。

19. Gregory of Nazianzus *Fourth Theological Oration* 4 *NPNF* 27.
20. Gregory of Nazianzus *Fifth Theological Oration* 11 *NPNF* 27.
21. 同上，8。
22. Gonzalez, *History of Christian Thought*, 1:316.
23. Gregory of Nazianzus *Third Theological Oration* 19 *NPNF* 27.
24. Gregory *Letter* 101，引自 Meridith, *Cappadocians*, p.44。
25. Gregory *Fourth Theological Oration* 21.
26. Gregory of Nyssa On "*Not Three Gods*": *To Ablabius NPNF* 25.
27. 同上。
28. 同上。
29. 同上。
30. Meredith, *Cappadocians*, p.44.
31. Gerald Bray, *Creeds, Councils & Christ* (Leicester, U.K., and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), pp.206-7。斜体字所标示的是另一个新信条的英译版本。

第十三章　安提阿学派与亚历山大学派之争

1. R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: SPCK, 1961), p.136.
2. Justo Gonzalez, *A History of Christian Thought*, vol. 1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1992), p.340.
3. Sellers, *Council of Chalcedon*, p.15.
4. H. Maurice Relton, *A Study of Christology: The Problem of the Relation of the Two Natures in the Person of Christ* (New York: Macmillan, 1934), p.11.
5. Gregory of Nazianzus, *Epistle* 101 *NPNF* 27.
6. Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, A. Mingana (Cambridge, U.K.: Heffer, 1932), p.82.

第十四章　聂斯脱利与西利尔的一性二性之争

1. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 1, *From the Begin-*

nings to the Council of Chalcedon, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1992), p.361.

2. Aloys Grillmeier, S.J., *Christ in Christian Tradition* vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon* (451), 2d, rev. ed., trans. John Bowden (Atlanta, Ga.: John Knox Press, 1975), p.462.
3. 同上,576 页。
4. 同上,477 页。
5. 同上,486 页。
6. 同上。
7. 同上,479 页。

第十五章 卡尔西顿定义保护了神的奥秘

1. R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: SPCK, 1961), p.29.
2. 同上,33 页。
3. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 1, *From the Beginnings to the Council of Chalcedon*,. rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1992), p.371.
4. Sellers, *The Council of Chalcedon*, p.87.
5. 同上,103 页。
6. 同上,109 页。
7. Gerald Bray, *Creeds, Councils & Christ* (Leicester, U.K., and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), p.162.
8. H. Maurice Relton, *A Study of Christology: The Problem of the Relation of the Two Natures in the Person of Christ* (New York: Macmillan, 1934), p.36.
9. 同上,53 页。

第十六章 基督论争辩的余波

1. H. Maurice Relton, *A Study in Christology: The Problem of the Relation of the Two Natures in the Person of Christ* (New York: Macmillan, 1934), p.66.
2. Frances Young, *From Nicea to Chalcedon* (Philadelphia: Fortress, 1983), p.178.

3. R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: SPCK, 1961), p.254.
4. Relton, *Study in Christology*, p.66.
5. 同上,67 页。
6. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, *From Augustine to the Eve of Reformation*, rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.78.
7. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1987), p.38.
8. 同上。
9. Severus,引自 González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, p.77-78。
10. Timothy Aelurus,引自 Sellers, *The Council of Chalcedon*, p.260。
11. Sellers, *The Council of Chalcedon*, p.316.
12. 同上。
13. Relton, *A Study of Christology*, p.77.
14. 同上。
15. González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, p.97.
16. 同上,97—98 页。
17. Sellers, *Council of Chalcedon*, p.320.
18. González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, p.86.
19. Sellers, *Council of Chalcedon*, p.341.
20. González, *History of Christian Thought*, vol. 2, p.91.

第十七章　奥古斯丁宣告神的荣耀和人的败坏

1. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, *From Augustine to the Eve of Reformation*, rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.15.
2. T. Kermit Scott, *Augustine: His Thought in Context* (Mahwah, N.J.: Paulist, 1995), p.153.
3. 同上,13 页。
4. Augustine *The Confession* 8.12.
5. Scott, *Augustine*, p.153.
6. Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies* (Norwich: Canterbury, 1986), p.157.
7. Augustine *Concerning the Nature of Good* 4.

8. 同上,36 页。
9. Bonner, *St. Augustine of Hippo*, p.204.
10. 同上,284 页。
11. 同上,287 页。
12. 同上,290 页。
13. 同上,292 页。
14. Augustine *The Enchiridion: On Faith, Hope and Love* 52.
15. Augustine *On Nature and Grace* 9.
16. Augustine,引自 Bonner, *St. Augustine of Hippo*, p.317。
17. B.R. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic* (Woodbridge and Rochester: Boydell, 1988).
18. Pelagius,引自 Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, p.91。
19. 同上。
20. 同上,93 页。
21. Augustine *The Enchiridion* 26.
22. Augustine *On the Grace of Christ and On the Original Sin* 44.
23. Augustine *On the Spirit and the Letter* 5.
24. Scott, *Augustine*, p.162.
25. Augustine *On Grace and Free Will* 41.
26. Scott, *Augustine*, p.181.
27. Augustine *On Grace and Free Will* 28.
28. Augustine *On Nature and Grace* 2.
29. Augustine *On Grace and Free Will* 45.
30. 同上。
31. Scott, *Augustine*, p.224.
32. Augustine *The Enchiridion* 96.
33. Scott, *Augustine*, p.227.

第十八章 西方教会成为罗马天主教

1. Edgar C. S. Gibson, "Prolegomena" to *The Works of John Cassian*, *NPNF2* 11, p.189.
2. 同上,191 页。
3. John Cassian *Conference* 13, *The Third Conference of Abbot Chaeremon* 11 *NPNF2* 11.

4. 同上。
5. Cassian *Conference* 18, *Third Conference* 8 *NPNF*2 11.
6. 同上,16 页。
7. 同上,17 页。
8. 如果罗马天主教官方的救恩神学的这个叙述,按照公元 529 年的奥兰治主教会议所声明的,似乎相当的混乱并且会使人困惑,这是因为这个主教会议的宣告以及后来天主教神学的诠释在彼此之间很不一致。例如,奥兰治主教会议对于预定论的教导包括下面内容:

> 根据天主教的信仰,我们也相信,在透过浸礼接受到恩典之后,所有受浸者如果愿意忠心的努力,在基督的帮助与合作之下,可以并且也应该完成与他们灵魂有关的救恩。我们不相信,有些人在神圣的大能下预定作恶;并且,进一步,如果有人相信这种穷凶极恶的信念,我们会厌恶万分的咒逐他们。我们也相信并宣告,我们的救恩,并非我们开头,然后由神的怜悯帮助,我们这一方在事前并无任何功劳可言,是神自己先激励我们相信并爱他,使我们忠心的寻找受浸的圣礼,并且在受浸后,借着他的帮助,我们可以完成讨他喜悦的工作。(*The Church Teaches*: *Documents of the Church in English Translation*, [St. Louis & London: Herder, 1955], p.228.)

在一方面,这个主教会议表示,信心是神的恩赐,而不是人类对于恩典的自由反应,这是一个似乎会卷入预定论的信念;在另一方面,它也承认,为了救恩,也有在恩典的帮助下行善的必要。这是一个不坚固的神恩独作说与神人合作说的组合,使此后的天主教神学产生张力。很显然的,一位罗马天主教徒相信温和的神恩独作说(绝对不说预定行善),或者相信温和的神人合作说(绝对不说,在恩典的帮助之外,人类的主动与善行),都是合法的。

9. Judith Herron, *The Formation of Christendom* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), p.150.
10. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, *From Augustine to the Eve of Reformation* rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.71.
11. Gregory,引自 Carole Straw, *Gregory the Great*: *Perfection in Imperfection* (Berkeley: University of California Press, 1988), p.140。
12. 同上。

13. 同上，159 页。
14. Gregory *The Book of Pastoral Rule of Saint Gregory the Great* 27 *NPNF2* 12.

第十九章　东方教会成为东正教

1. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1974), pp.25-26.
2. 同上，115 页。
3. 到目前为止，罗马天主教会总共承认了二十一个基督教全体大会，其中最近的一次是，公元 1962 年至 1965 年举办的第二次梵蒂冈公会议。罗马天主教会，将来一定会产生更多的基督教全体大会。东方的教会，在第七次基督教全体大会之后，不再承认任何会议为“基督教全体”的大会，并且东正教基督徒甚至对于第七次大会的性质，仍有些争议。然而，东正教的传统通常不再接受更多的基督教全体大会。所有真正重要的神学问题，都已经解决了。
4. *Meyendorff*, *Byzantine Theology*, p.116.
5. 同上，128 页。
6. J. N. D Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preahcer, Bishop* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995), p.94.
7. 同上，135—136 页。
8. 同上，130 页。
9. Maximus, 语出 Richard S. Haugh 所编, Raymond Miller, Anne-Marie Döalinger-Labriolle 与 Helmut Wilheim Schmiedel 合译的 *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century* vol. 9, *The Collected works of Georges Florovsky* (Vaduz, Liechertriebsantalt: Büchervertriebsanstalt, 1987), p.211。
10. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1987), p.132.
11. Maximus, 引自 *Byzantine Fathers*, 9:220。
12. 同上，223 页。
13. 同上，216 页。
14. Lars Thunberg, *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press), p.71.
15. *Byzantine Fathers*, 9:226.
16. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, p.149.
17. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, *From Augustine to*

the Eve of Reformation rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.200.

18. *Byzantine Fathers*, 9:254.
19. John of Damascus, 引自 Meyendorff, *Byzantine Theology*, pp.45-46。
20. "第二次尼西亚基督教全体主教会议之神圣伟大的令谕",引自 *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church* NPNF2 14。

第二十章　大分裂造成两个传统

1. "教会大分裂"这个名词,在基督教神学史上,使用了两次,分别在两个完全不同的事件上。这里所指的是,东正教与罗马天主教,至今仍未复和的分裂。另一则是后来再度使用的一次,代表罗马天主教在中世纪,分裂成为两个教宗,然后又再变成三个教宗。我们不可以把这两个完全不同的事件搅混在一起,即使传统上把这同一个名词用在这两个不同的事件上。
2. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 2, *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700) (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p.179.
3. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1974), p.98.
4. 同上,91 页。
5. 同上,91—92 页。
6. Pelikan, *Christian Tradition* 2:171.

第六部分　换景　经院哲学带来神学的春天

1. B. B. Price, *Medieval Thought: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1992), p.120.
2. 同上,130 页。
3. 同上,121 页。
4. 同上,142 页。

第二十一章　安瑟伦与阿伯拉尔的神学思辩

1. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, *From Augustine to the Eve of Reformation* rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.167.
2. Joseph M. Colleran, "Introduction: St. Anselm's Life",引自 Anselm of Can-

terbury, *Why God Became Man and The Virgin Conception and Original Sin*, trans. Joseph M. Colleran (Albany, N.Y.: Magi, 1969), p.21。

3. 同上,17 页。
4. 同上,15 页。
5. *St. Anselm: Basic Writings* (*Proslogium*, *Monologium*, *Cur Deus homo*, *and the Fool by Gaunilon*), 2d ed., trans. S. N. Deane, intro., Charles Hartshorne (LaSalle, Ill.: Open Court, 1962), pp.6-7.
6. Jasper Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm* (Minneapolis: University of Minnesota, 1972), p.66.
7. *St. Anselm: Basic Writings*, pp.42-43.
8. 同上,7 页。
9. 同上,8 页。
10. 同上,13—14 页。
11. Carol Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (Berkeley: University of California Press, 1988), p.155.
12. Colleran, "Introduction", pp.34-35.
13. Anselm of Canterbury, *Why God Became Man and The Virgin Conception and Original Sin*, trans. Joseph M. Colleran (Albany, N. Y.: Magi, 1969), p.55.
14. Gonzalez, *History of Christian Thought*, 2:167.
15. 同上,170 页。
16. Leif Grave, *Peter Abelard: Philosophy and Christianity in the Middle Ages*, trans. Frederick and Christine Crowley (New York: Harcourt, Brace and Word, 1964), p.151.
17. 同上,157 页。
18. Peter Abelard,引自 J.G. Sikes, *Peter Abelard* (New York: Russell & Russell, 1965), p.208。
19. 同上,210—211 页。
20. 同上,210 页。

第二十二章　阿奎那:天主教神学的典范

1. Philotheus Boehm, introduction to William of Ockham, *Philosophical Writings: A Selection* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), pp.xvi-xvii.
2. Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon, 1992),

p.2.

3. 同上,5 页。

4. 同上,8 页。

5. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica* part 1, question 1.

6. Aquinas, *The Summa Theologica* part 7, question 93.

7. 阿奎那完全藉理性,证明神存在的"五种方法",引自 Aquinas, *The Summa Theologica* part 1, question 2。

8. Aquinas *The Summa Theologica* part 1, question 2.

9. 同上。

10. 同上。

11. 同上。

12. 同上。

13. 同上。

14. Davies, *Thought of Thomas Aquinas*, p.39.

15. Aquinas *The Summa Theologica* part 1, question 9.

16. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, *From Augustine to the Eve of Reformation*, rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.265.

17. 同上,267 页。

18. Aquinas *Summa Theologica* part 1, question 4.

19. Aquinas *Summa Theologica* part 1, question 9.

20. Thomas Aquinas, 引自 Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p.75。

21. 同上,77 页。

22. 同上,157 页。

23. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p.64.

24. Aquinas *The Summa Theologica* part 1, question 13.

25. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p.67.

26. 托马斯主义乃是托马斯·阿奎那的基本神学方法,及其基本教义见解的代号。

27. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p.262.

28. 同上,264 页。

29. 同上,338—339 页。

30. Aquinas *The Summa Theologica* part 1, question 83.

31. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p.185.

第二十三章　宗教改革先锋挑战经院哲学

1. Meyrick H. *Carré Realists and Nominalists* (London: Oxford University Press, 1946), p.103.
2. 同上,107 页。
3. 同上,112 页。
4. 奥卡姆在历史上并非如同有些人所认为的默默无闻的小卒。像许多基督教神学故事中的人物,奥卡姆也出现于现代文学和媒体,以及历史神学的书籍中。有两个流行的 20 世纪晚期小说和电影,根据它们作为焦点。意大利小说家艾柯(Umberto Eco)的 1983 年小说《玫瑰的名字》(*The Name of the Rose*) 主角(电影由演员 Sean Connery 饰演)大致上是根据奥卡姆作脚本。天文学家和作家 Carl Sagan 在他 1986 年的小说《接触》(*Contact*)中,提到奥卡姆以及他的"剃刀"(1997 年拍成电影)。因为奥卡姆关于知识、政治和哲学的革命性思想,许多人认为他是第一位"现代人"。然而,按照专业来说,他是一位基督教神学家。
5. Carré, *Realists and Nominalists*, p.104.
6. 同上,107 页。
7. 同上。
8. 同上,117 页。关于奥卡姆本人对于共相的作品,请见 William of Ockham, *Philosophical Writings: A Selection*. Philotheus Boehm 译 (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), pp.35-44。
9. 针对奥卡姆关于信仰、理性和自然哲学的观念,请见 Boehner's introduction to Ockham, *Philosophical Writings*, pp.xlv-xlvi. 内中有非常好的讨论。
10. Carré, *Realists and Nominalists*, p.121.
11. Boehner's introduction to Ockham, *Philosophical Writings*, pp.xlviii-xlix.
12. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, *From Augustine to the Eve of Reformation*, (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.319.
13. Carré, *Realists and Nominalists*, p.116.
14. B. B. Price, *Medieval Thought: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1992), p.153.
15. 同上,153 页。
16. John Wycliffe, 引自 John Stacey, *John Wyclif and Reform* (Philadelphia: Westminster Press, 1964), p.21。
17. 同上,42 页。
18. Stacey, *John Wyclif*, p.52.

19. Wycliffe, 语出 Stacey, *John Wyclif*, p.107。
20. Matthew Spinka, ed., *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, The Library of Christian Classics 14 (Philadelphia: Westminster Press, 1953), p.49.
21. 同上,26 页。
22. Stacey, *John Wyclif*, p.156.
23. Johan Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation* (New York: Harper, 1957), p.116.
24. Stefan Zweig, *Erasmus of Rotterdam*, *trans*. Eden Paul and Cedar Paul (New York: Viking, 1956), pp.7-8.
25. Erasmus, 引自 Spinka, *Advocates of Reform*, p.338。
26. Spinka, *Advocates of Reform*, p.288.
27. Zweig, *Erasmus of Rotterdam*, p.102.
28. 同上,187 页。
29. E. Gordon Rupp and Phillip S. Watson, eds., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (Philadelphia: Westminster Press, 1964), p.51.
30. 同上,140 页。
31. John P. Dolan ed., *The Essential Erasmus* (New York: New American Library, 1964), p.377.
32. 同上,378 页。
33. 同上,364 页。
34. 同上,369 页。
35. 同上,379 页。
36. 同上。

第七部分　转捩　西方教会的宗教改革与分裂

1. John Dillenberger, ed., *Martin Luther: Selections from His Writings* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961), p.18.

第二十四章　路德重新发现福音原貌

1. David C. Steinmetz, *Luther in Context* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986), p.5.
2. Heiko Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*, trans. Eileen Walliser-Scharzbart (New York: Doubleday, 1992), p.120.

3. Martin Luther, "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings" in *Martin Luther*: *Selections From His Writings*, ed. John Dillenberger (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961), p.11.
4. Martin Luther, "The Ninety-Five Theses", *Martin Luther*: *Selections From His Writings*, p.498.
5. Oberman, *Luther*, p.203.
6. Martin Luther, "Confession Concerning Christ's Supper", in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy Lull (Minneapolis: Fortress, 1989), p.389.
7. Oberman, *Luther*, p.79.
8. Steinmetz, *Luther in Context*, p.41.
9. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Shultz (Philadelphia: Fortress, 1966), p.121.
10. Oberman, *Luther*, p.154.
11. Martin Luther, "The Heidelberg Disputation," in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, p.31.
12. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.26.
13. 同上,27 页。
14. 同上,30 页。
15. Martin Luther, 引自 Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988), p.77。
16. 同上,79 页。
17. Martin Luther, "*De Servo Arbitrio*(论意志的束缚)," in *Luther and Erasmus*: *Free Will and Salvation*, ed. E. Gorden Rupp and trans. Phillip S. Watson (Philadelphia: Westminster Press, 1969), pp.236-37.
18. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.23.
19. Oberman, *Luther*, p.160.
20. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.11.
21. Martin Luther, "Concerning Rebaptism", in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, p.346.
22. Martin Luther, "Prefaces to the New Testament," in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, p.115.
23. Martin Luther, 引自 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.75 n. 8。
24. 同上,81 页。

25. Martin Luther, "Prefaces to the New Testament", p.117.
26. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.38.
27. 同上,165 页。
28. 同上,166 页。
29. 同上,24—40 页。
30. 同上,225 页。
31. 同上,149 页。
32. Oberman, *Luther*, p.184.
33. Martin Luther, "Two Kinds of Righteousness in Christ", in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, p.156.
34. Martin Luther, "A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians," in *Martin Luther: Selections From His Writings*, p.130.
35. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.44.
36. Martin Luther, "The Freedom of a Christian" in *Martin Luther: Selections From His Writings*, p.64.
37. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.345.
38. 同上,356 页。
39. Oberman, *Luther*, p.227.
40. Martin Luther, "Concerning Rebaptism", p.353.
41. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p.399.
42. Oberman, *Luther*, p.244.
43. 同上,237 页。
44. Martin Luther, "The Sacrament of the Body and Blood-Against the Fanatics", in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, p.321.

第二十五章　茨温利和加尔文将新教教义系统化

1. 用金钱向亲王或者主教购买牧养职位,专门的术语叫做"买卖圣职"(simony),在茨温利之前和他的生平中,这在欧洲是习以为常的风俗。在 16 世纪宗教改革期间,天主教和新教都把这个习俗废除。
2. Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli: His Life and Work*, trans. Ruth C. L. Gritsch (Philadelphia, Fortress, 1986), p.40.
3. Ulrich Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, eds. Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller (Durham, N. C.: Labyrinth, 1981).

4. 参 Jacques Courvoisier, Zwingli: *A Reformed Theologian* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1963), p.27-37。
5. Ulrich Zwingli, "On the Providence of God" in *On Providence and Other Essays*, eds. Samuel Jackson and William John Hinke (Durham, N. C.: Labyrinth, 1983), p.130.
6. 同上,134 页。
7. 同上,137 页。
8. 同上,157 页。
9. Gäbler, *Huldrych Zwingli*, pp.146-47.
10. 同上,138 页。
11. Ulrich Zwingli, "On the Providence of God", p.227.
12. 同上,186—187 页。
13. 同上,182 页。
14. 同上,183 页。
15. Ulrich Zwingli, 引自 Courvoisier, *Zwingli*, p.64。
16. Ulrich Zwingli, "A Short and Clear Exposition of the Christian Faith," *On Providence and Other Essays*, p.240.
17. Gäbler, *Huldrych Zwingli*, p.145.
18. Ulrich Zwingli, "An Account of the Faith of Zwingli," *On Providence and Other Essays*, p.47-48.
19. 同上,42—43 页。
20. 参 Ulrich Zwingli, "A Short and Clear Exposition of the Christian Faith," *On Providence and Other Essays*, pp.248-50.
21. 同上,252 页。
22. Courvoisier, *Zwingli*, p.75.
23. T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Philadelphia: Westminster Press, 1975), p.50.
24. 同上,53 页。
25. John Calvin *Institutes of the Christian Religion* 1.16.9 Battles.
26. 同上。
27. 同上,3.23.8。
28. Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988), p.232.
29. Calvin *Institutes* 3.24.7.

30. 同上。
31. 同上,3.23.10。
32. 同上,4.17.12。
33. 同上,4.17.10。
34. 同上,4.17.33。

第二十六章　再洗礼派回到基督教的源头

1. 这样把16世纪宗教改革的型态划分为两种,乃是用不拘细节方式的取材自 George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), pp.23-31。
2. 大多数再洗礼派运动的历史资料,语出 William R. Estep, *The Anabaptist Story* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1963)。
3. 同上,11页。
4. 同上,15页。
5. 同上,11页。
6. 关于威权式的改教家对于再洗礼派的看法,有一个很引人入胜的研究就是,Leonard Verduin, *The Reformers and Their Stepchildren* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964)。Verduin 很有说服力的证明,威权式改教家(路德、茨温利、加尔文等人)以及政府统治者(地方长官)等16世纪宗教改革的主流,并没有了解激进的改教家,并对他们施加不公平的攻击。因为在大多数的方面,激进改教家,既不是革命家也不是异端,并且在他们的时代已经有足够的证据,可以认识到这一点。Verduin 的大作,对于威权式的改教家是一个强有力的控诉,因为他们任性的忽略,并且恶毒的对待,他们宗教上的"继子",也就是再洗礼派。
7. 同上,63页。
8. Balthasar Hubmaier, "On Heretics and Those Burn Them"语出 H. Wayne Pipkin and John H. Yoder 合编的 *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism* (Scottdale, Penn.: Herald Press, 1989), p.62。
9. Balthasar Hubmaier, "Dialogue with Zwingli's Baptism Book," in *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, p.175.
10. Balthasar Hubmaier 对于基督徒入会仪式之观点,大部分语出"On the Christian Baptism of Believers"的最后一章,"The Order of Christian Justification", pp.143-49。
11. Balthasar Hubmaier, "On the Christian Baptism of Believers,"p.117.

12. 同上,98 页。
13. 同上,146 页。
14. Balthasar Hubmaier, "A Christian Catechism," in *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, p.349.
15. Balthasar Hubmaier, "Freedom of the Will 1," in *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, p.440.
16. Balthasar Hubmaier, "Freedom of the Will 2," in *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, p.454.
17. 同上,477 页。
18. 同上,465—466 页。
19. Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988), p.255.
20. Menno Simons, 同上一本书所引用,261 页。
21. George, *Theology of the Reformers*, p.263.
22. Menno Simons, "Foundation of Christian Doctrine,"语出 J.C. Wenger 编的, Leonard Verduin 译的 *The Complete Writings of Menno Simons* (Scottdale, Penn: Herald, 1956), p.131。
23. 同上,112 页。
24. 同上,133—134 页。
25. George, *Theology of the Reformers*, p.269.
26. Menno Simons, "Foundation of Christian Doctrine,", p.175.
27. 同上,200 页。
28. 门诺自己的话,参"The Incarnation of Our Lord" in *Complete Writings*, pp.783-834。问题讨论,请见 *Theology of the Reformers*, pp.280-85。
29. George, *Theology of the Reformers*, p.284.

第二十七章　英国与罗马的宗教改革

1. 我非常感谢,我的同事 Cornelis (Neil) Lettinga,以及他的约翰霍普金斯大学博士论文"Convenant Theology and the Transformation of Anglicanism" (1987),提供我"祷告书人"与"火热布道家"等用语,以及许多资料和洞见。
2. Lionel S. Thornton, *Richard Hooker: A Study of His Theology* (London: SPCK, 1924), p.7."圣殿"是一个很有名的教会,在伦敦泰晤士河畔。它是 12 世纪十字军团体 Knight Templar 所建。有二本卓越的著作,论到这伦敦圣殿的"奇异配偶",就是 S. J. Knox, *Walter Travers: Paragon of Eliza-*

bethan Puritanism (London: Methuen, 1962) 与 Nigel Atkinson, *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason: Reformed Theologian of the Church of England?* (Carlisle, Cumbria, U.K.: Paternoster, 1997)。

3. 天主教和新教之间的互相认识与接纳,在20世纪60年代初期的第二次梵蒂冈大会,也就是天主教的第二十一次基督教全体大会,有很大的进展。在整个20世纪70至80年代,与20世纪最后十年的期间,天主教和新教神学家进行过很有力与很有果效的全基督教会的对话。在本书写作的时期,罗马天主教的阶级组织并没有正式解除特兰托会议对于路德与其跟从者的咒逐,但是对于许多天主教徒,它们只是以前争论时代的遗迹。许多天主教和新教思想家与领袖都同意,将它们置而不论。
4. 英国历史神学家 Philip Edgcumbe Hughes, *Theology of the English Reformers* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1965), 很成功的证明英国(包括安立甘宗)的宗教改革具有真正的新教味道。
5. G.W. Bromiley, *Thomas Cranmer Theologian* (New York: Oxford University Press, 1956), p.98.
6. 同上,9页。
7. Thomas Cranmer, 引自 Hughes, *Theology of the English Reformers*, p.16。
8. 同上,20页。
9. Bromiley, *Thomas Cranmer Theologian*, p.25.
10. Philip Edgcumbe Hughes, *Faith and Works: Cranmer and Hooker on Justification* (Wilton, Conn: Morehouse-Barlow, 1982), p.33.
11. Thomas Cranmer, "A Homily of the Salvation of Mankind by Only Christ Our Savior from Sin and Death Everlasting" in Hughes, *Faith and Works*, p.51.
12. 同上,57页。
13. Hughes, *Theology of the English Reformers*, pp.162-88, 对英国新教安立甘宗(包括克兰麦)的事工教义有非常精湛的描述。
14. 同上,164页。
15. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 3, *From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon press, 1987), p.194.
16. 关于胡克的思想方法与形上学的一般方法,请见 Thornton, *Richard Hooker*, pp.25-40, 尤其是第三章。而他对于圣经与其他权威的看法,请见同书第41—53页。Thornton 是20世纪的安立甘主义者,对于胡克或许过于同

情，而对于胡克的清教徒对手则太苛刻，但是他对于这位圣殿教堂主持者与 *Laws of Ecclesiastical Polity* 的作者心态的洞见，在现代作品中可说是无人能出其右的。

17. 同上，36 页。
18. 同上，50 页。
19. Richard Hooker, "A Learned Discourse of Justification, Works and How the Foundation of Faith is Overthrown" in Hughes, *Faith and Works*, pp.61-109.
20. Thornton, *Richard Hooker*, p.68.
21. 同上，96 页。
22. 同上，92 页。
23. 同上，74、77 页。
24. John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches*, rev. ed. (Richmond, Va.: John Knox Press, 1973), pp.266-81.
25. González, *A History of Christian Thought*, 3:195.
26. Henri Daniel Rops, *The Catholic Reformation*, trans. John Warrington (New York: E.P. Dutton, 1962), p.94.
27. 同上。
28. 同上，99 页。
29. 同上，p.95 n.1。
30. *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation*，由 John F. Clarkson, S. J.等人翻译 (St. Louis, Mo.: Herder, 1961), p.45。
31. 同上，231—232 页。
32. 同上，233 页。
33. 同上，234 页。
34. 同上，243 页。
35. 同上。
36. 同上，246 页。
37. 同上，330—331 页。

第二十八章　阿明尼乌试图改革荷兰的改革宗

1. 关于阿明尼乌的大多数传记资料，都是取材自 Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1985)。
2. Charles M. Cameron, "Arminius-Hero or Heretic?" *Evangelical Quarterly* 64, no. 3 (1992):213.

3. Richard A. Muller, *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids, Mich: Baker, 1991), p.269.
4. 同上,3 页。
5. 同上,ix 页。
6. 同上,31 页。
7. 同上,32 页。
8. Robert Schnucker, "Theodore Beza",语出 J.D. Douglas 编的 *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974), p.126。
9. González, *A History of Christian Thought*, vol. 3, *From Protestant Reformation to the Twentieth Century*, rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), pp.270-78.
10. Bangs, *Arminius*, p.96.
11. 同上,19 页。
12. 同上,144 页。
13. 同上,195 页。
14. 同上,248 页。
15. 同上,282 页。
16. 同上,331 页。
17. W. Harrison, *Arminianism* (London: Duckworth, 1937), p.84.
18. 同上,81—82 页。
19. 文中引用的所有阿明尼乌论文,都是取材自 *The Works of James Arminius*, London Edition, James Nichols and William Nichols 译 (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1986)。
20. Arminius, "Certain Articles to be Diligently Examined and Weighed," *Works of James Arminius*, 2:706.
21. Alan P.F. Sell, The Great Debate: *Calvinism, Arminianism and Salvation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983), p.12.
22. Arminius, "A Declaration of the Sentiments of Arminius," in *Works of James Arminius*, 1:695.
23. 同上,700 页。
24. 同上,614 页。
25. 同上,630 页。
26. 同上,650—651 页。

27. 同上,313 页。

28. 同上,653—654 页。

29. Arminius, "Certain Articles to be Diligently Examined and Weighed" 2:716.

30. Arminius, "Examinaiton of Dr. Perkin's Pamphlet," in *Works of James Arminius*, 3:284。Muller 的作法很正确,他特别强调,阿明尼乌对于神在誓约中自我限制的信念,乃是阿明尼乌与他那一代改革宗神学家的基本差异。参 Muller, *God, Creation and Providence*, pp.235-45.

31. Skevington Wood, "The Declaration of Sentiments: The Theological Testament of Arminius,", *Evangelical Quarterly* 65, no. 2 (1993) :219.

32. Arminius, "A Declaration of Sentiments," 1:279.

33. Arminius, "A Letter Addressed to Hippolytus A Collibus," in *Works of James Arminius*, 2:701.

34. 同上,700—701 页。

35. 请见 Muller, *God, Creation and Providence*, p.281。

36. Bangs, *Arminius*, p.348-49.

第二十九章　敬虔主义意欲更新路德宗神学

1. Ernest Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden: Brill, 1971), p.1.

2. Dale W. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978), p.7.

3. 同上,83 页。

4. Stoeffler, *Rise of Evangelical Pietism*, p.13.

5. Ted A. Campbell, *The Religion of the Heart: A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Columbia: University of South Carolina Press, 1991), p.71.

6. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 3, *From the Protestant Reformation to the Twentieth Century* rev. ed. (Nashville, Tenn: Abingdon, 1987), p.300.

7. James Stein, *Philipp Jakob Spener: Pietist Patriarch* (Chicago: Covenant Press, 1986), p.21.

8. Stoeffler, *Rise of Evangelical Pietism*, pp.17-18.

9. Philipp Spener,引自 Brown, *Understanding Pietism*, p.85。

10. Johann Arndt, *True Christianity in Pietism*, Christian Classics, ed. Thomas Halbrooks (Nashville: Broadman, 1981), p.165.

11. 同上,166 页。
12. Stoeffler, *Rise of Evangelical Pietism*, p.211.
13. Campbell, *Religion of the Heart*, p.79.
14. 施本尔的生平资料大致上都是语出 Stein, *Philipp Jakob Spener*, p.21。
15. Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, trans. Theodore, G. Tappert (Philadelphia: Fortress, 1964), pp.36-37.
16. 同上,67 页。
17. 同上,108 页。
18. 同上,116—117 页。
19. Campbell, *Religion of the Heart*, p.86.
20. 弗兰克的主要英文传记是 Gary R. Sattler, *God's Glory, Neighbor's Good* (Chicago: Covenant Press, 1982)。
21. Ernest Stoeffler, *German Pietism During the Eighteenth Century* (Leiden: Brill, 1973), p.4.
22. August Hermann Francke, "From the *Autobiography*" in *Pietists: Selected Writings*, The Classics of Western Spirituality, ed. Peter C. Erb (New York: Paulist, 1983), p.105.
23. Stoeffler, *German Pietism*, p.31.
24. George W. Forell, introduction to Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Nine Public Lectures on Important Subjects*, trans. and ed. George W. Forell (Iowa City: University of Iowa Press, 1973), p. vii.
25. Stoeffler, *German Pietism*, p.141.
26. Count Zinzendorf,引自 Stoeffler, *German Pietism*, p.143。
27. Stoeffler, *German Pietism*, p.144.
28. Zinzendorf, *Nine Public Lectures*, p.31.
29. 同上,50—51 页。
30. Brown, *Understanding Pietism*, pp.48-50.
31. 同上,50 页。
32. 北美两个浸信会宗派的根源是:德国和斯堪的纳维亚的敬虔主义,而非英国清教徒公理会主义。它们是 Baptist General Conference(瑞士)与 the North America Baptist Convention(德国)。至于 The Evangelical Free Church of America 与 the Evangelical Covenant Church of America 的根源都是斯堪的纳维亚的敬虔主义;它们开始的时候,给父母选择婴孩浸礼和信徒在归正后的浸礼。

33. Stoeffler, *Rise of Evangelical Pietism*, p.242.

34. Brown, *Understanding Pietism*, p.43.

35. Stoeffler, *German Pietism*, p.19.

36. 同上,21 页。

37. 同上,153 页。

38. August Hermann Francke, *On Christian Perfection*, in *Pietists: Selected Writings*, p.114.

39. 同上,115 页。

40. 请见 *Nine Public Lectures* 书中,Forell 所写的亲岑道夫的简介里,关于卫斯理与亲岑道夫的辩论誊本,pp. xvii-xix。

41. Stoeffler, *German Pietism*, p.7.

第三十章　清教徒、循道宗力图复兴英国神学

1. 惠敦学院的教授 Leland Ryken 所著的 *Worldly Saints: The Puritans As They Really Were* (Grand Rapids, Mich.: Academie/Zondervan, 1986),应该当作每一位教师和新闻工作者,谈论和写作清教徒的必读书籍。这本书可以矫正几乎所有关于清教徒之流行与非学术性的报导都患有的,对于清教徒以及清教徒运动的错误观念和扭曲的形象。

2. Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (New York: New York University Press, 1963), p.82.

3. 同上,128 页。

4. John von Rohr, *The Covenant of Grace in Puritan Thought* (Atlanta: Scholars Press, 1986), p.8.

5. 同上,10 页。

6. 同上,15 页。

7. John E. Smith, *Jonathan Edwards: Puritan, Preacher, Philosopher* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1992), p.1.

8. Robert W. Jenson, *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1988).

9. 在许多当代的福音派学者当中,惠敦学院的教授 Mark Noll 所写的 *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994),指出爱德华兹是这一种陆标。

10. Jonathan Edwards, "Dissertation Concerning the End for Which God Created the World"语出 Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson 编的 *Jonathan*

Edwards: Representative Selections (New York: Hill and Wang, 1962), p.340。

11. Jonathan Edwards, "Doctrine of Original Sin" in *Jonathan Edwards: Representative Selections*, p.334.
12. Smith, *Jonathan Edwards*, p.60.
13. Jonathan Edwards, "Freedom of the Will" in *Jonathan Edwards: Representative Selections*, p.286.
14. Jonathan Edwards, "Doctrine of Original Sin," p.338.
15. Jonathan Edwards, "Religious Affections" in *Jonathan Edwards: Representative Selections*, p.209.
16. Allan P. F. Sell, *The Great Debate: Calvinism, Arminianism and Salvation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983), p.6.
17. Robert G. Tuttle Jr. 用自传体写的，很引人入胜的卫斯理传记 *John Wesley: His Life and Theology* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978)。Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism* 第二版 (Nashville: Abingdon, 1992)内，关于 18 世纪英国循道会运动包括卫斯理生平和思想在内，有比较详细的记载。
18. 这个家庭所有孩子的确实数目，根据不同的资料来源有所不同。撒母耳和苏珊娜显然生了十九个孩子，但是其中只有十位长大成人。大多数历史学家都认为，他们有十六位弟兄姊妹，包括约翰在内。他们之中，有些人在孩童时期就夭折。显然有三个是胎死腹中，或者在出生后不久就去世，因此不算为约翰的弟兄姊妹。
19. 卫斯理的日记，语出 Tuttle, *John Wesley*, p.195。
20. 请见 Thomas C. Oden, *John Wesley's Scriptural Christianity: A Plain Exposition of His Teaching on Christian Doctrine* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1994) 的引用文和评论，pp.258-59。
21. 何时是英国和北美的福音派基督徒认为，在他们中间关于神恩独作说和神人合作说的重大神学辩论正确的开始日期，乃是过时的问题了，因为它再度爆发过。当本书写作的时候，福音派阿明尼乌主义者如卫斯理与福音派加尔文主义者像爱德华兹与怀特菲尔德之间的冲突再度爆发，迫使改革宗复兴运动如 Christian United for Reformation (C. U. R) 与 Alliance of Confessing Evangelicals 的形成。这两个福音派神学家、牧师和传福音者的团体认为，阿明尼乌主义对于福音派主义的存在是一个致命的毒药，因此他们想要提高神恩独作说在奥古斯丁、加尔文主义者和清教徒传统的水平，作

为福音派的正统教义。

22. Donald A. Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradtion, Reason and Experience as a Model of Evangelical Theology* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1990), 内有卫斯理的四边形一个最佳和最近的解释和诠释。
23. Oden, *John Wesley's Scriptural Christianity*, p.56.
24. 对于卫斯理救恩论的优良摘要和批评性诠释,请见 Kenneth J. Collins, *The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology* (Nashville: Abingdon, 1997),尤其是第四章"Regeneration by Grace Through Faith", pp.101-30。
25. John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (London: Epworth, 1952), pp.112-13.
26. John Wesley,语出 Collins, *The Scripture Way of Salvation* 里面的"Remarks on a Defence of Apasio Vindicated"(第 69—100 页),乃是令人信服的论点,卫斯理在归正后不久,直到去世时,对这点的立场都没有改变或动摇过。

第三十一章　自然神论试图改造新教神学

1. G. Hefelbower, *The Relation of John Locke to English Deism* (Chicago: Chicago University Press, 1918), p.117.
2. James M. Byrne, *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1996), pp.5-10.
3. Peter Gay, *Deism: An Anthology* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1968) 里面的,赫伯特阁下的 *De veritate* 选辑导论里,把赫伯特阁下称为"自然神论之父"与"自然神论的先驱"。Gay 在这选辑的导论中,对于洛克和自然神论的关系,也说过其他含糊其辞的话。他在那里写过,洛克本人虽非一位自然神论者,却使自然神论变成必然的趋势。
4. Lord Herbert, *De veritate*, in Gay, *Deism: An Anthology*, pp.32-38.
5. 同上,40 页。
6. 同上,31 页。
7. Byrne, *Religion and the Enlightenment*, p.105.
8. 在现代哲学与神学历史上,洛克与自然神论的关系是一个争论很多的问题。我认为,公元 1918 年海福鲍尔(S.G. Hefelbower)所著的 *The Relation of John Locke to English Deism* 等于解决了这个问题。海福鲍尔在其中调查研究过许多种,描述这个关系的选择方案,最后的结果,很有力地证实"洛

克和英国的自然神论之关系,是当代进行的大运动的同伴"(第 v 页),并且尽管显然影响到自然神论,甚至为自然神论的抬头铺路,但是他并不赞同比较激进的结论。

9. Hefelbower, *Relation of John Locke to English Deism*, p.100.

10. I. T. Ramsey, editor's introduction to John Locke, *The Reasonableness of Christianity, with "A Discourse of Miracles" and part of "A Third Letter Concerning Toleration"* (London: Black, 1958) ed. I.T. Ramsey, p.8.

11. Locke, *A Discourse of Miracles*, p.84.

12. Byrne, *Religion and the Enlightenment*, p.107.

13. 同上,108 页。

14. John Toland, *Christianity Not Mysterious*, in Gay, *Deism: An Anthology*, p.61.

15. 关于托兰德对基督教信条的看法,例如三位一体和基督的二性之讨论可参看 Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), pp.109-40。

16. 同上,121 页以下。

17. Byrne, *Religion and the Enlightenment*, p.109.

18. Ernest Campbell Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason: A Study in the History of Thought* (New York: Macmillan, 1936), p.75.

19. 同上,77 页。

20. Hefelbower, *Relation of John Locke to English Deism*, pp.138-39.

21. I. T. Ramsey, editor's introduction to John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, p.19.

22. 普罗克汝斯忒斯(Procrustes)是古代希腊传奇故事的一位邪恶的旅馆主人,晚上会偷进旅客的房子,或者截肢,或者拉长,使旅客们的身体符合床铺的长度。"普罗克汝斯忒斯的床"是一种比喻,把一种思想系统当作其他一切必须配合的一种含蓄与预设的标准。"普罗克汝斯忒斯的扭曲"是一种把既存宗教或神学扭曲得面目全非,来配合另一个思想架构,例如自然宗教的方法。

23. 本章这个段落所讨论的重点,有一个更详尽的说明。请见南非改革宗神学家 Adrio Konig, *Here Am I: A Believer's Reflections on God* (Grand Rapids, Mich.: Eerdsman, 1982) 这是一本论及神的观念,及希腊与现代思想范畴如何在基督教教义上颠覆神的观念的佳作。

24. 分别是 Jimmy Carter 和 Michael Dukakis。

第九部分　变奏　自由派与保守派对现代性的回应

1. Henry Churchill King, *Reconstruction in Theology* (New York: Hodder & Stoughton, 1901).
2. Adolf von Harnack, *What is Christianity*? (New York: Putnam's, 1901).
3. J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985).
4. H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York: Harper & Row, 1959), p.193.

第三十二章　自由派迁就现代主义

1. "极力认同现代主义的主张",语出 Claude Welch, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, vol. 1, 1799—1870 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972), p.142. 有不少自由派与保守派神学家的著作,试图剖析自由主义,找出它的精华所在。有三本专门讨论北美新教自由派神学的作品,对笔者诠释自由主义有很深的影响:Kenneth Cauthen, *The Impact of American Religious Liberalism*, 2d ed. (Lanham, Md.: University Press of America, 1983); William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 1982); Donald E. Miller, *The Case for Liberal Christianity* (San Francisco: Harper & Row, 1981).
2. Welch, *Protestant Theology*, 1:142.
3. Washington Gladden, *Present Day Theology*, 2d. ed. (Columbus, Ohio: McClelland, 1913), pp.3-4.
4. Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960).
5. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. E. B. Speirs, trans. E. B. Speirs and J. Burden Sanderson, (New York: Humanities Press, 1962).
6. Terrence N. Tice, introduction to Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Addresses in Response to Its Cultured Critics*, trans. Terrence N. Tice (Richmond, Va.: John Knox Press, 1969), p.12.
7. Keith W. Clements, *Friedrich Scheiermacher: Pioneer of Modern Theology*

(London: Collins, 1987), p.7.

8. Friedrich Scheiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, 2d ed. (Philadelphia: Fortress, 1928), p.76.
9. 同上,194 页。
10. 同上,183 页。
11. 同上,367 页。
12. 同上,385 页。
13. R. Mackintosh, introduction to Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, trans. H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay (Edinburgh, U.K.: Clark, 1900), p.v.
14. Ritschl, *Christian Doctrine of Justification*, pp.33-45.
15. 这些原则可见于 Adolf von Harnack, *What is Christianity*? (New York: Putnam's, 1901), p.55, 接下去还有解释。
16. "罗切斯特神学院"的德文部,在该浸信会神学院算是半独立的部门,并于40年代分家,迁往南达科他州的 Sioux Falls 城。如今学校以"北美浸信会神学院"为人所知,并奉饶申布什为宗师。
17. Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York: Macmillan, 1918), p.117.

第三十三章 保守派固守城池

1. Abraham Kuyper, 引自 Alan P. R. Sell, *Theology in Turmoil: The Roots, Course and Significance of the Conservative-Liberal Debate in Modern Theology* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1986), p.108。
2. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, ed., *The Fundamentalism Project* (Chicago: University of Chicago Press, 1991-1995)该著作分为五册,是有关基要主义的重要学术研究,探讨其社会学层面,对基要主义一词的用法也甚为广泛。
3. 历史学家 George Mardsen 写了两部优秀作品,以学术角度记述新教基要主义,最有见地也最精确:*Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism*, 1870-1925 (New York: Oxford University Press, 1980); *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991).
4. George W. Dollar, *A History of Fundamentalism in America* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 1973), n. p.

5. Justo González, *A History of Christian Thought*, vol. 3, *From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1987), p.276.
6. 同上,278 页。
7. Francis Turretin, *The Doctrine of Scripture*: *Loucs 2 of "Institutio theologiae elencticae,"* ed. and trans. John W. Beardslee III (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1981), pp.135-46.
8. 有关"普林斯顿神学朝代"四位人物的信息与著作,请参 Mark A. Noll, ed., *The Princeton Theology 1812—1921: Scripture, Science and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983),其中汇集的资料非常好。
9. James H. Smylie, "Defining Orthodoxy: Charles Hodge (1797—1878)" in *Makers of Christian Theology in America*, eds. Mark G. Toulouse and James O. Duke (Nashville; Abingdon, 1997), p.154.
10. Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1973), 1:10.
11. 同上,1:170.
12. 同上.
13. 同上,1:179
14. Benjamin Breckinridge Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G Craig (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1948), p.181.
15. 见 Noll, *The Princeton Theology*, pp.135-52; 233-37; 289-98.其中所汇集贺智与华菲德对"科学"的看法。
16. *The Fundamentals*: *A Testimony to the Truth*, vol. 1 (Chicago: Testimony, 1910).
17. J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985).
18. 同上,8 页。
19. D. G. Hart, *Defending the Faith*: *J. Gresham Machen and the Crisis of Conservative Protestantism in Modern America* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1994).梅钦与基要主义的关系在书里娓娓道来,引人入胜。作者同时也点出两方关系的矛盾。
20. 有些人仅从 *Inherit the Wind* 这出舞台剧(或是电影)得知"斯科普斯案",对实情了解甚少。其实这件案子在很多历史著作皆有记载。Willard B. Gate-

wood Jr. 编了一本非常精彩的学术文集探讨此案：*Controversy in the Twenties: Fundamentalism, Modernism and Evolution* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1969), pp. 331-67. 一般大众认为此案是基要主义的一大失败，主要是因为孟肯的偏颇报导，并且被人用来误解拜伦，或是被其他反对演化论的人拿来大做文章，令人扼腕。

21. 见 Billy Graham, *Just As I Am: The Autobiography of Billy Graham* (New York: HarperCollins, 1997). 葛培理在书中 302—303 页记述了他早期与琼斯、莱斯、麦金泰尔的关系，以及见弃于他们的心痛经过。

22. 自由派神学家与大多数世俗宗教学者用"基要主义"一词，泛指所有 20 世纪保守派新教徒，特别是拥护圣经无误的保守派。但是英美两地很多保守派区分基要主义派与后基要主义福音派。后者通常就基本教义与自由派的危险，认同早期基要主义(梅钦以及《基要真理》里的众作者)，但是反对后来的极端基要主义那种闹分裂、字义解经的主张。有关这两种保守派的区别，见下列学者的精辟见解：George Mardsen, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987); Joel Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism* (New York: Oxford University Press, 1997).

23. Jack Rogers and Donald McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper & Row, 1979).

24. Machen, *Christianity and Liberalism*, p. 53.

25. Dollar, *History of Fundamentalism*, p. 281.

26. Mark Taylor Dalhouse, *Bob Jones University and the Shaping of Twentieth Century Separatism*, 1926-1991 (Ph. D. dissertation, Maimi University, 1991).

27. 有八个宗派被宗教社会学家列为美国新教"主流"宗派：圣公会(the Episcopal Church)，美国长老会(the Presbyterian Church, U. S. A)，美国福音路德宗教会(the Evangelical Lutheran Church in America)，联合卫理公会(the United Methodist Church)，联合基督教会(the United Church of Christ)，美国浸信会(the American Baptist Church, U. S. A.)，美国改革宗教会(the Reformed Church in America)，基督门徒教会(the Christian Church/Disciples of Christ)。这八个宗派通常被称为"主流"，因为他们是对美国政经有影响力的宗教组织。这些宗派的领导阶层多为自由派、新自由派、新正统派所把持。基要派早已弃他们而去，如今也被这些宗派拒于领导阶层外。

28. 1959 年，长老会位于费城的"威斯敏斯特出版社"出版了三本书，由不同作

者执笔,要画龙点睛地道出20世纪三种新教神学的基本思想:L. Harold de Wolf, *The Case for Theology in Liberal Perspective*, *Edward John Carnell*, *The Case for Orthodox Theology*; William Horden, *The Case for a New Reformation Theology*(新正统)。讽刺的是,Carnell应该要替保守派神学讲话,结果却攻击基要主义,甚至激怒了一些温和的福音派人士。

第三十四章　超越自由、保守的新正统派

1. Cornelius Van Til, *The New Modernism* (Philipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1946).
2. 薛华(1912—1984)与卡尔·亨利(1913年生)是两位有影响力的保守福音派神学家,间或也被视为温和基要派。他们二人攻击巴特与新正统神学,可谓不遗余力,将20世纪新教神学的毛病全部归咎于新正统派。直到90年代,被尊为"保守福音派神学主帅"的卡尔·亨利还将现代神学弥漫的非理性主义归咎于巴特,甚至将巴特与相对主义的"解构论"神学牵扯在一起。见Carl F. H. Henry, *Toward a Recovery of Christian Belief* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), pp.32-39.
3. Robert Bretall, ed., *A Kierkegaard Anthology* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), p.448.
4. 见Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postcript to the "Philosophical Fragments"* in *A Kierkegaard Anthology* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), p.215.
5. 同上,215页。
6. 同上,2185页。
7. Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University press, 1933), p.1.
8. Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton (Boston: Pilgrim, 1928), p.43.
9. Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1 *The Doctrines of the Word of God*, part, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh, U. K.: T & T Clark, 1975), p.222.
10. Barth, *Church Dogmatics* II/2, *The Doctrine of God*, part, trans. G. W. Bromiley (Edingburgh, U. K.: T & T Clark, 1957), pp.191-92.
11. 对巴特启示观的诠释,特别基于 *Church Dogmatics*, *The Doctrine of the Word of God*, part. I/I.
12. 同上,241页。

13. 同上,222 页。
14. 巴特论神的存有与属性,以及他诠释神为"自由而爱的神",主要见于 *Church Dogmatics*, II/I, *The Doctrine of God*, part. 1.
15. 同上,260 页。
17. 同上,281 页。
18. 对巴特的救恩论的解释,主要取自 *Chruch Dogmatics* II/2, *The Doctrine of God*, part 2.
19. 同上,163 页。
20. 同上,167 页。
21. 同上,319 页。
22. 同上,346 页。

第三十五章　现代神学进入多元发展的新纪元

1. 例参:葛伦斯、奥尔森著,《20 世纪神学评论》,刘良淑、任孝琦释,校园,1998 (Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992).
2. 这种区分与用词是从两位研究福音派运动的历史学家, George Mardsen 与 Donald W. Dayton 的讨论而来的。两位的文章与福音派学者的不一反应,可见于 *Christian Scholar's Review* 23, no. 1 (1993).
3. 笔者撰写本书期间,布洛伊奇以 *Christian Foundations* 为总题目的七册系统神学,正由 IVP 逐一出版。第一册是布洛伊奇的神学方法论: *A Theology of Word and Spirit: Authority and Method in Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992).
4. "Evangelicals and Catholics Together"这份文件于 1994 年公诸于世,修订版见于 *Christianity Today* (December 8, 1997)该期 348 页的文章"The Gift of Salvation"。该声明有十八位福音派神学家领袖与十五位著名的天主教神学家签署。
5. Karl Rahner, *Hearers of the Word*, trans. Michael Richerds (New York: Herder & Herder, 1969), p. 17.
6. Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: Seabury Press, 1974), P. 22. "拉纳定律"一词出自 Ted Peters, "Trinity Talk, part I," *Dialog* 26(1987): 46。
7. José Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadel-

phia: Fortress, 1975), p.81.

8. James H. Cone, *Black Theology and Black Power* (New York: Seabury Press, 1969) p.1.

人 名 索 引

主 题 索 引

后　　记

《基督教神学思想史》(*The Story of Christian Theology*)原名为《神学的故事》。该书的繁体字版由台湾学者翻译和校订，台湾校园书房出版社出版。由于文化和学术背景上的差异，我们出版该书的简体字版时，参照原文对繁体字版进行了修订。修订工作本当请研究基督教的学者来做，但由于时间仓促，多数学者手头又都有不少事情要忙，没有能够及时找到。正好本人在博士期间的研究方向是基督教，就兼做了本书的修订工作。由于水平和时间的关系，修订中难免出现错误和不当之处，还望读者批评指正。

责任编辑

2003 年 8 月 5 日